

**UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA**  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Departamento de Antropologia

***UNTITLED***  
**Antropologia, Arte e Abjecção no aborto clandestino em  
Portugal**

Catarina Isabel Santos Patrício Leitão

Dissertação de Mestrado em Antropologia, especialidade em movimentos sociais



Orientadora:  
Professora Doutora Paula Godinho, FCSH

Co-Orientador:  
Professor Convidado Fernandes Dias, FBAUL

2007

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer à minha orientadora, Professora Doutora Paula Godinho, toda a generosidade e rigor do seu acompanhamento nesta dissertação e na minha formação.

Agradeço ainda ao meu co-orientador, Professor Fernandes Dias, a quem devo, desde que fui sua aluna na Faculdade de Belas Artes, o meu interesse pela Antropologia, para além de todas as referências que me deu ao longo da investigação.

Os meus agradecimentos vão também para as entrevistadas, as nove mulheres que relataram a sua experiência e que me fizeram crescer com o seu testemunho de vida. Agradeço ainda à Doutora Odete Santos e Doutora Manuela Tavares pelas entrevistas que me concederam.

À Pintora Paula Rego, um agradecimento especial por me ter aberto as portas do seu maravilhoso atelier, e pela conversa tão rica que tivemos.

A Ruth Rosengarten agradeço as suas sugestões de leitura, que muito contribuíram para o meu trabalho.

Deixo aqui também o meu sincero agradecimento ao meu amigo e colega Luís Mora, por ter lido e comentado a minha dissertação.

Um agradecimento especial à minha família, meu pai Raúl Patrício Leitão, minha mãe Maria da Conceição, irmã Joana e avó Maria Isabel, todo o apoio e carinho que sempre me deram, acompanhando a todo o tempo as minhas “lutas”.

Agradeço ao meu amigo José Guerra Quaresma, pela sua ajuda sempre atenta e vivo interesse pela minha investigação, seguindo de perto o desenvolvimento das minhas reflexões e mostrando-se compreensivo nos momentos em que tudo parecia cinzento.

Finalmente, a todos os amigos que foram discutindo ideias comigo, ajudando na maturação do meu trabalho.



ÍNDICE DE ANEXOS .....	5
INTRODUÇÃO .....	6
I. MÉTODOS DE RECOLHA E ANÁLISE .....	12
I.1. Questões epistemológicas do método etnosociológico .....	12
I.2. Constituição da amostra.....	19
I.3. A vida como forma narrativa.....	21
I.4. As fases do processo de recolha de narrações de vida .....	23
II. NARRAÇÕES DE VIDA .....	28
II. 1. A rede social.....	28
II. 2. As nove entrevistas.....	32
II. 2. 1. “Margarida”.....	34
II. 2. 2. “Maria” .....	37
II. 2. 3. “Isabel” .....	40
II. 2. 4. “Paula” .....	43
II. 2. 5. “Ana” .....	45
II. 2. 6. “Maria B” .....	48
II. 2. 7. “Fernanda” .....	52
II. 2. 8. “Ana B” .....	55
II. 3. 9. “Júlia” .....	58
II. 3. Imbricações e cruzamentos: questões metodológicas da análise comparativa ....	62
II. 4. <i>Uma nódoa negra enorme</i> : relendo as narrações de vida .....	65
III. MOVIMENTO PELO ABORTO E CONTRACEPÇÃO EM PORTUGAL .....	71
III.1. Momentos mais significativos do movimento nos últimos 40 anos .....	71
III.2. Espaço da mobilização social .....	80
III.3. Produções simbólicas no campo político .....	90
IV. CONFLITO MATERNO-FETAL.....	96
IV.1. Luta pelo reconhecimento social da autonomia das mulheres.....	96
IV.2. Direitos e deveres no conflito materno-fetal .....	106

V. ABJECCÃO E AFECTAÇÃO SUBJECTIVA .....	117
V.1. Aproximação ao objecto.....	117
V. 2. O Feto, o resto.....	125
V. 3. Da qualidade do objecto como reveladora da <i>jouissance</i> da obra de arte.....	130
VI. MAPEAMENTO DE UMA ARTE POLÍTICO-SOCIAL .....	143
VI.1. <i>Untitled</i> : o silêncio perante o <i>não-nomeável</i> .....	143
VI. 2. Extensões do paradigma do “Artista como Etnógrafo” .....	151
CONCLUSÃO .....	161
BIBLIOGRAFIA .....	168

## ÍNDICE DE ANEXOS

anexo 1. Legislação em vigor até 2007 dos crimes contra a vida intra-uterina .....	174
anexo 2. Resultados dos referendos de 1998 e 2007 por distritos .....	174
anexo 3. Lei n.º 16/2007 de 17 de Abril: Exclusão da ilicitude nos casos de interrupção voluntária da gravidez.....	176
anexo 4. <i>Untitled n.º 1</i> .....	179
anexo 5. <i>Untitled n.º 2</i> .....	179
anexo 6. <i>Untitled n.º 3</i> .....	179
anexo 7. <i>Untitled n.º 4</i> .....	180
anexo 8. <i>Untitled n.º 5</i> .....	180
anexo 9. <i>Untitled n.º 6</i> .....	180
anexo 10. <i>Untitled n.º 7</i> .....	181
anexo 11. <i>Untitled n.º 8</i> .....	181
anexo 12. <i>Untitled n.º 9</i> .....	181
anexo 13. <i>Untitled n.º 10</i> .....	182
anexo 14. <i>Tríptico</i> .....	182
anexo 15. 25-06-2005 .....	183
anexo 16. 05-07-2005 .....	183
anexo 17. 06-07-2005 .....	184
anexo 18. 20-07-2005 .....	184

## INTRODUÇÃO

*“O pintor, ligeiramente afastado do quadro, contempla o modelo; talvez se trate de dar um último toque, mas também é possível que não tenha aplicado a primeira pincelada. O braço com que segura o pincel está voltado para a esquerda, na direcção da paleta, e detém-se, um instante, entre a tela e as cores. A mão hábil está suspensa do olhar; e o olhar, por sua vez, repousa no gesto imobilizado. Entre a fina ponta do pincel e o gume do olhar, o espetáculo vai libertar o seu volume.”<sup>1</sup>*

*Entre a fina ponta do pincel e o gume do olhar*, a possibilidade entre a práxis artística e o olhar do pintor perante uma questão social, *o espetáculo vai libertar o seu volume*, concretiza-se para interpelar o espectador (e o próprio artista). Assim acontece com *Untitled*. Por entre as cores e a superfície pictórica, Paula Rego dissecou um problema social e a clandestinidade do aborto será o “modelo” contemplado pela artista.

Propomo-nos, ao longo desta dissertação, analisar um debate social convocado por uma obra de arte; pensar, portanto, o aborto clandestino e as condições para a deflagração do movimento pelo aborto e contracepção no contexto português a partir da obra *Untitled* de Paula Rego. A nossa proposta assenta numa triangulação entre *arte*, *antropologia* e *abjecção*, sendo este último vértice, da *abjecção*, o ponto de articulação entre *antropologia* e *arte*.

Os objectivos essenciais da nossa investigação consistem em aferir o que motiva a mobilização social pelo aborto e contracepção; descrever e analisar a experiência fenomenológica do que é objecto e, no caso vertente, *feto-objecto*; e enquadrar a série *Untitled* de Paula Rego no paradigma da viragem etnográfica nas artes visuais.

---

<sup>1</sup> Parágrafo com que Michel Foucault dá início a *As Palavras e as Coisas*, num capítulo dedicado ao quadro “Las Meninas” de Velázquez. Michel Foucault, [1966] *Les Mots et Les Choses*, trad. port. António Ramos Rosa, *As Palavras e as Coisas, uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 59.



Para a abordagem do aborto clandestino em Portugal, a leitura dos trabalhos de Daniel Bertaux, *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie* [1997], e de Pierre Bourdieu, *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção* [1994], forneceram dados para o enquadramento do terreno. Na delimitação da área de estudo deparámo-nos com determinadas condicionantes no que concerne à angariação de entrevistadas que tivessem abortado, justamente por ser clandestino à data da pesquisa de terreno. Para além disso, os actores que “interessam” à pesquisa encontram-se dispersos no campo social, distantes da concentração habitual das unidades de análise antropológicas. Apresentadas as limitações, a *amostra* foi constituída com base na noção de *rede social*, a partir da leitura de *Friends of Friends* [1974] de Jeremy Boissevain. O sentido da análise da pesquisa de terreno foi orientado em conformidade com proposições estabelecidas por Daniel Bertaux em “From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice” [1981], onde reitera um caminho à luz da *Filosofia Social*<sup>2</sup>, convocando a pesquisa empírica de orientação etnográfica, que legitima o valor heurístico presente numa narração de vida, e com isto objectando a um certo “positivismo”<sup>3</sup> que Bertaux considera “míope” para a leitura de um problema social.

Na recolha etnosociológica de relatos biográficos seguimos a metodologia apresentada em *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie* [1997] de Daniel Bertaux, complementando ainda com a leitura de *Histórias de Vida, Teoria e Prática* [1983], de Jean Poirier, Simone Clapier-Valladon e Paul Raybaut. A recolha etnosociológica de narrações de vida é um instrumento de extracção de saberes práticos guiado pela intenção de conhecimento do investigador<sup>4</sup>, que através do relato de experiências vividas por um sujeito, é conduzido aos contextos, lógicas de acção e modos de funcionamento de um determinado conflito social. A perspectiva etnosociológica preconizada por Bertaux tem por proposição fundamental o levantamento de um corpo de hipóteses que visa a

---

<sup>2</sup> Daniel Bertaux, “From the life-history approach to the transformation of sociological practice” in *Biography and Society, The Life History approach in the Social Sciences*, editor Daniel Bertaux, London, SAGE Publications, 1981, p. 29.

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*, p. 30.

<sup>4</sup> Daniel Bertaux; [1997] *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, Paris, Armand Colin, 2ª ed., 2005, p. 23.



construção de uma tese geral, onde as narrações de vida contribuem para formular suposições e não a verificação de conjecturas<sup>5</sup>.

No âmbito da nossa investigação, a pesquisa de terreno foi desenvolvida em três fases. Num primeiro momento, recolhemos nove relatos de vida de mulheres que recorreram à interrupção da gravidez, de forma a constituirmos um corpo para a análise, tanto no que concerne à mobilização social como ao nível da experiência subjectiva. Para uma circunscrição do movimento em estudo no campo social português, procedemos a entrevistas com Manuela Tavares da UMAR<sup>6</sup> e com a ex-deputada e advogada Odete Santos. Ainda dentro do trabalho de terreno, e para uma análise mais sustentada de *Untitled*, entrevistámos Paula Rego no seu atelier em Londres.

No que concerne à aferição e análise das motivações do movimento *Pró-Choice*, seguimos a linha de pensamento de Axel Honneth, autor de *Kampf um Anerkennung*<sup>7</sup>, em que desenvolve os fundamentos de uma teoria social partindo do modelo hegeliano de uma “luta por reconhecimento”, onde encontra as premissas para estabelecer “a gramática moral dos conflitos sociais”<sup>8</sup>. Honneth entende o próprio sistema e a sua lógica instrumental como resultado dos conflitos sociais, preconizando que são estruturantes nas relações intersubjectivas e capazes de moldar o sistema conforme as correlações entre forças político-sociais.

Como já referimos, na articulação entre o trabalhar o aborto clandestino ao nível *antropológico* e *artístico*, sentimos a necessidade de o pensar ao nível fenomenológico, chegando, assim, à *abjecção*. Ancorando a análise do aborto neste conceito, pleno de sentido fenomenológico e escatológico, socialmente marginal apesar de constituinte do ser humano, devastante e fundador do *eu* que experiencia, propomo-nos perceber a experiência do indivíduo perante a extrusão do feto e sua conversão em *feto-abjecto*.

---

<sup>5</sup> Idem, Ibidem, p. 40.

<sup>6</sup> União de Mulheres Alternativa e Resposta.

<sup>7</sup> Honneth é professor na Universidade de Frankfurt e director do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social) sediado na mesma cidade. Foi assistente de Jürgen Habermas. Quando Horkheimer assumiu a direcção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, e ao instituto caberia também uma cátedra na Universidade, implementou uma nova direcção de pensamento sociológico a que chamou *Filosofia Social*. O pensamento de Honneth está vinculado a esta tradição. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, trad. port. Luiz Repa, *Luta por Reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*, S. Paulo, Editora 34, 2003, p. 7.

<sup>8</sup> Subtítulo de *Luta por Reconhecimento*.

Faremos uma aproximação ao conceito a partir de três obras fundamentais à teoria abjeccionista: Georges Bataille e “L’Abjection et les formes misérables” [1934], ensaio que lança as ideologias da abjecção e a atitude humana face às *coisas abjectas*; Mary Douglas e *Pureza e Perigo* [1966], onde a antropóloga britânica parte duma estruturação do sistema simbólico, construído a partir das representações do que é impróprio, traçando uma tipologia da experiência humana face à *poluição* e como esta fundamenta as classificações sobre o impuro e o sagrado e, por conseguinte, como estas estruturas levam a proibições de ordem religiosa e a processos de divisão social; e Julia Kristeva e o seu ensaio sobre abjecção *Powers of Horror* [1980], em que, reiterando as obras de Bataille e Douglas, pensa os meios em que o dentro e o fora do corpo, o *self* e o outro, se tornam estruturantes na demarcação dos limites do indivíduo. Pensaremos ainda o que é abjecto a partir do *projecto de apropriação do viscoso*, experiência fenomenológica traçada por Jean-Paul Sartre em *L’Être et le Néant* [1943], no capítulo “De la Qualité comme Révélatrice de l’Être”.

Na articulação entre a arte e a abjecção, apresentaremos a *abject art* na sua ligação à viragem etnográfica presente nas artes visuais na contemporaneidade, um paradigma sustentado no surgimento dos novos movimentos sociais. A nossa análise é orientada pelo capítulo “The Artist as Ethnographer” de Hal Foster, presente em *The return of the Real* [1996].

Apresentadas as três acepções de *aborto* em que iremos trabalhar: *antropologicamente*, através da recolha de relatos de práticas e na análise da mobilização social; *fenomenologicamente*, ao convocarmos o *abjecto* e *abjecção* para o estudo da experiência do aborto; e *pela arte*, na articulação entre *Untitled* e o paradigma do “Artista como Etnógrafo”<sup>9</sup>, a sustentação do que procuramos demonstrar será apresentada nos seguintes capítulos:

No capítulo que dá início à presente dissertação, dedicado aos métodos de recolha e análise, procederemos, num primeiro momento, à exposição de questões epistemológicas do método etnosociológico proposto por Daniel Bertaux, tratando seguidamente da

---

<sup>9</sup> Paradigma traçado por Hal Foster em “The Artist as Ethnographer”, presente em *The Return of the Real*. Hal Foster, *The Return of the Real: The avant-garde at the end of the century*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1996.



constituição da amostra e escolhas metodológicas fundamentais que comportam a recolha e análise de narrações de vida.

No capítulo seguinte, circunscreveremos o problema social em análise por meio de nove histórias de vida construídas a partir da pesquisa de terreno, isto é, traçadas com base na recolha de relatos de mulheres que abortaram clandestinamente. Indicaremos de que forma operámos com a noção de rede social, como procedemos à reunião e ordenamento analítico das entrevistas e, num último momento, como foi articulada a análise comparativa e aferido o corpo comum às narrações recolhidas.

No terceiro capítulo, faremos uma incursão sobre os momentos mais significativos da mobilização em estudo, passando pelos dois referendos realizados relativamente à interrupção voluntária da gravidez e por algumas das acções do movimento pelo aborto e contracepção. Enquadraremos o movimento em questão no espaço social português, fazendo uma aproximação a produções simbólicas operadas tanto no campo político, como na relação intersubjectiva entre agentes, individuais ou colectivos, nesse mesmo espaço. Propomo-nos, ainda dentro do capítulo três, enquadrar a acção comunicacional entre as duas mobilizações em torno do debate pelo aborto, *Pró-Vida* e *Pró-Choice*, compreendendo as *pretensões criticáveis à validade* apresentadas por ambos, com base no *Pensamento Pós-Metafísico* [1988] de Jürgen Habermas.

No seguimento do espaço da mobilização social, e já dentro do quarto capítulo, propomo-nos pensar as motivações da mobilização cívica pelo aborto e contracepção, isto é, procurando inferir sobre questões estruturais, como as motivações e fundamentos que levam a uma mobilização colectiva, e de que forma é a acção social uma recompensa em si. Numa primeira secção, e como réplica a estas questões, trataremos do reconhecimento social da autonomia das mulheres, em que apresentamos, reiterando o pensamento de Axel Honneth, o surgimento das lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais, que instruem quando à lógica e motivação desses movimentos. *Resistência colectiva*, sentimentos de *desrespeito* e *vexação* partilhados em comum e o envolvimento em *acções políticas*, serão temas a tratar. Pensaremos ainda, numa segunda secção do quarto capítulo, dedicada aos direitos e deveres no conflito *materno-fetal*, a relação entre *mulher e feto*, isto é, entre a autonomia da mulher e a integridade física do nascituro.

Dentro deste quadro, procuraremos ainda entender o estatuto do feto na era da tecnociência.

A *abjecção* será o centro do quinto capítulo; é um dos conceitos essenciais da nossa dissertação e “elo de ligação” entre arte e antropologia. Neste capítulo trataremos do aborto na sua vertente abjeccionista, pensando o feto como *feto-abjecto*, a partir das narrações recolhidas em articulação com os autores já referidos aquando da nossa exposição do sentido da análise do conceito. Pensaremos ainda a qualidade do abjecto como reveladora da *jouissance* da obra de arte e enraizamentos da experiência artística na abjecção.

No sexto capítulo propomos o mapeamento de uma arte político-social em referência a *Untitled* de Paula Rego, e as extensões do paradigma do “Artista como Etnógrafo” de Hal Foster. Quando vinculada à *política cultural da alteridade*, o envolvimento com o *outro* leva a que artistas e críticos aspirem ao trabalho de campo na contemporaneidade, partindo de princípios etnográficos como a observação participante. Propomo-nos pensar a viragem etnográfica, o papel da representação da abjecção e dos fluídos corporais na afirmação de uma identidade/alteridade e dominância crescente da *abject art* como manifestação artística das pretensões dos novos movimentos sociais.

## I. MÉTODOS DE RECOLHA E ANÁLISE

### I.1. Questões epistemológicas do método etnosociológico

Em *From the life-history approach to the transformation of sociological practice*, Daniel Bertaux objecta o *positivismo* característico de um determinado momento da sociologia, pelo que preconiza a implementação de um outro caminho à luz da *social philosophy*<sup>10</sup>. De acordo com o seu texto, a corrente positivista tem por finalidade a instituição da sociologia como uma ciência, instância que trará diversos obstáculos: “[...] the scientificity of sociology is a myth”<sup>11</sup>.

A opção por designar como *positivismo* a apologia da cientificidade da sociologia, surge justamente para evitar equívocos quanto à ideia contida no conceito abrangente que é *ciência*. A réplica levantada por Bertaux é articulada relativamente ao cientismo inerente ao conceito, ou seja, à admissão da verdade através da *ciência positiva*, como a física ou química. A sociologia é uma ciência social, mas não será uma ciência positivista:

“[...] Sociology will never be a *science* in the way that physics or chemistry or astrophysics or biology are. The only knowledge we may hope to reach is of a *historical* character: our present is history. Sociological knowledge is the knowledge of a historically given structure of social relations: the knowledge of the conditions of social struggles, but not the knowledge of their outcome.”<sup>12</sup>

O cientismo será uma propriedade incompatível com o conhecimento sociológico no sentido em que a vida social, objecto de estudo da sociologia, é feita de lutas cujas consequências são imprevisíveis. A sociologia será o estudo das causas e consequências, mas não poderá deduzir consequências a partir das causas. As ‘leis sociais’ não são leis *positivas*:

---

<sup>10</sup> Daniel Bertaux, “From the life-history approach to the transformation of sociological practice” op. cit., p. 29.

<sup>11</sup> Idem, Ibidem, p. 30.

<sup>12</sup> Idem, Ibidem, p. 35.



“There are no ‘social laws’ like *physical* laws, that is: eternal, totally accurate, acting upon everything in the universe. Our ‘laws’ are created and erased by human history.”<sup>13</sup>

O conhecimento sociológico é o conhecimento histórico das estruturas das relações sociais, como refere Bertaux. No entanto, a implementação de narrações de vida como meio de recolha de testemunhos sobre relações sociais implicou, necessariamente, uma ruptura com a história enquanto sucessão diacrónica de acontecimentos que visam a construção da “verdade global”, míope no sentido em que atenta somente ao discurso das elites:

“L’Histoire de Vie comme méthode autonome implique nécessairement une historicité «non historiciste». En d’autres termes, elle implique une rupture avec la conception d’histoire en tant que succession diachronique vers la prétendue vérité d’un sens général détenu par les élites qui seraient les dépositaires exclusives de la valeur.”<sup>14</sup>

Franco Ferrarotti preconiza uma ruptura com a história enquanto sucessão diacrónica de uma “verdade” conservada pelas elites, e em conformidade com Bertaux, a leitura de um problema social, e da própria sociedade, através da recolha de biografias, visto que uma biografia sociológica, para além de descrever experiências vividas pelo indivíduo, dá igualmente conta das relações sociais que a comportam:

“L’anthropologie que nous avons à peine esquissée légitime notre tentative de lire une société à travers une biographie. [...] Elle légitime en conséquence la valeur heuristique d’une biographie qui conserve ainsi toute sa spécificité

---

<sup>13</sup> Idem, Ibidem, p. 41.

<sup>14</sup> Franco Ferrarotti, [1981] *Storia e storie di vita*, trad. franc. Marianne Modak *Histoire et Histoires de Vie, la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens, 1983, p.30.

épistémologique. Mais la biographie sociologique n'est pas uniquement un récit d'expériences vécues, c'est également une *microrelation sociale*.”<sup>15</sup>

Na práxis antropológica do método biográfico, através da legitimação do valor heurístico presente numa narração de vida, é atribuída à subjectividade a valia de conhecimento, o que conserva as especificidades epistemológicas do método. A realidade socio-histórica é lida transversalmente pelo ponto de vista de um indivíduo historicamente especificado. Pela recolha de relatos de vida, sociólogos e antropólogos colectam padrões de práticas sociais que edificam a análise de um determinado momento ou conflito social.

Em ciências sociais, a *narração de vida*<sup>16</sup> resulta de uma forma particular de entrevista, a *entrevista narrativa*<sup>17</sup>, em que o investigador pede ao entrevistado que lhe conte a sua experiência vivida. Mas deverá a narração de vida cobrir todos os domínios da existência do sujeito<sup>18</sup>? Como se passa dos conteúdos da narração de vida à compreensão sociológica de um fenómeno social? Poder-se-á confiar na palavra do sujeito? É a narração uma reconstrução subjectiva da experiência vivida? As respostas a estas questões dependem de escolhas teóricas e epistemológicas fundamentais. A orientação proposta por Daniel Bertaux é a **perspectiva etnosociológica**:

“Par le terme de «perspective ethnosociologique», nous désignons un type de recherche empirique fondé sur l'enquête de terrain et des études de cas, qui s'inspire de la tradition *ethnographique* pour ses techniques d'observation, mais qui construit ses objets par référence à des problématiques *sociologiques*.”<sup>19</sup>

Bertaux considerou ser inevitável a reiteração da *pesquisa empírica* de orientação etnográfica, caracterizada pela recorrência a inquéritos de terreno e estudos de caso,

---

<sup>15</sup> Idem, Ibidem, p. 52.

<sup>16</sup> Bertaux recorre ao termo *récit de vie*, ao considerar que *life history*, proveniente da escola norte americana e até então utilizado, não permite a clara distinção entre a história realmente vivida por uma pessoa e o seu relato. Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 11.

<sup>17</sup> Idem, Ibidem.

<sup>18</sup> Algumas questões levantadas por Daniel Bertaux. Idem, Ibidem.

<sup>19</sup> Idem, Ibidem, p. 17.

propondo modificações epistemológicas na prática da sociologia, tanto na forma de observar como na análise de um determinado fenómeno social. Em suma, a redefinição da relação da sociologia com a sociedade<sup>20</sup>, bem como a redefinição da própria prática sociológica: “The most interesting discovery was that collecting life stories means not only a new empirical practice, but also a step-by-step redefinition of the *whole* approach to sociological practice”<sup>21</sup>.

Contrariamente aos métodos *quantitativos*, em que as técnicas são desenvolvidas de forma a averiguar se a relação entre variáveis se verifica ou não, um dos fundamentos do método etnosociológico é a constituição de um *corpus* de hipóteses a partir das narrações de vida. Consequentemente, dentro de um quadro etnosociológico, cuja metodologia funciona em termos *qualitativos*, as narrações de vida servem para formular suposições admissíveis e não a verificação dessas mesmas suposições<sup>22</sup>.

Sendo o objecto de análise da perspectiva etnosociológica<sup>23</sup> um fragmento particular de realidade socio-histórica, o investigador procede à recolha de depoimentos que permitam a configuração das relações sociais que o comportam, bem como lógicas de acção e modos de funcionamento que o caracterizam<sup>24</sup>. Por extensão, a proposição fundamental da perspectiva etnosociológica é a conceptualização de um corpo de hipóteses levantadas por um caso particular, visando a construção de uma tese geral:

“[...] remonter du particulier au général grâce à la mise en rapport de cas particulier[...] grâce à la découverte de récurrences d’un parcours de vie à l’autre et à la *mise en concepts et en hypothèses* de ces récurrences. Dans cette perspective, la fonction des données n’est pas de vérifier des hypothèses élaborées auparavant, mais d’aider à la *construction* d’un corps d’hypothèses.”<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Daniel Bertaux, “From the life-history approach to the transformation of sociological practice”, op. cit., p. 30.

<sup>21</sup> Idem, Ibidem, pp. 30,31.

<sup>22</sup> Idem, Ibidem, p. 40.

<sup>23</sup> “Le préfixe «ethno» renvoie ici non pas aux phénomènes d’ethnicité, mais à la coexistence au sein d’une même société de *mondes sociaux* développant chacun sa propre sous-culture”. Daniel Bertaux; *L’Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 17

<sup>24</sup> Idem, Ibidem, p. 12.

<sup>25</sup> Idem, Ibidem, p. 27.



Como já foi anteriormente referido, o inquérito etnosociológico não se inscreve no mesmo espaço epistemológico do inquérito quantitativo, questionário sobre uma amostra representativa que durante muito tempo constituiu a forma canónica do inquérito empírico em sociologia<sup>26</sup>. Daniel Bertaux refuta a objectividade de descrições estatísticas:

“Les descriptions statistiques produits par les enquêtes quantitatives sont généralement considérées comme objectives. Par contraste les récits de vie, parce qu'ils sont à l'evidence de nature subjective, semblent souffrir d'un déficit d'objectivité. Cependant, avant d'être codées et mises en chiffres, les données d'enquête par questionnaire sont constituées de réponses à des questions standardisées, et ces réponses sont bien évidemment elles aussi subjectives. [...] Par ailleurs quand un enquêté, en réponse à un questionnaire, donne sa date de naissance, son lieu de résidence, son niveau scolaire, sa profession, celles de son père et de sa mère, sa religion, ses motivations d'achat, ses préférences politiques, on lui fait confiance; pourquoi lui retirerait-on cette confiance s'il donne ces mêmes informations dans le cadre d'un entretien prolongé en face-à-face, où il est bien plus difficile de mentir?”<sup>27</sup>

Por oposição aos trâmites hipotético-dedutivos<sup>28</sup>, onde o corpo de hipóteses é postulado em função de teorias existentes e em que o inquérito está destinado a verificá-las; dentro de um quadro etnosociológico, e de acordo com Bertaux, um dos vértices será aplicar ao espaço público os conhecimentos objectivos e críticos fundados na observação concreta<sup>29</sup>. Neste sentido, a observação concreta estabelece-se enquanto corpo de suposições admissíveis a verificar:

---

<sup>26</sup> Idem, Ibidem, p. 18.

<sup>27</sup> Idem, Ibidem, p. 25.

<sup>28</sup> Idem, Ibidem, p. 22.

<sup>29</sup> Idem, Ibidem.

“Ses techniques d’observation ne cherchent pas tant à vérifier des hypothèses posées *a priori* qu’à comprendre le fonctionnement sous la forme d’un corps d’hypothèses plausibles.”<sup>30</sup>

Em suma, a narração de vida num quadro etnosociológico não tem lugar enquanto produto acabado mas como material a partir do qual, e sobre o qual, se desencadeia e fundamenta a análise. Convém referir que não se defende o recurso exclusivo às narrativas de vida, mas em articulação com outras formas de observação e fontes documentais<sup>31</sup>.

Cada uma destas formas de inquérito tem a sua lógica específica. Na nossa investigação pareceu-nos ser o método etnosociológico o mais adequado, porque o fragmento de realidade socio-histórica em análise, o *movimento pela despenalização do aborto em Portugal*, pertence àquilo a que Bertaux categorizou como *acção em situação*<sup>32</sup> na sua divisão em três tipos de objectos de estudo do inquérito etnosociológico.

Um requisito indispensável para validar o método quantitativo será uma amostra representativa. Este ponto é particularmente difícil no caso do aborto clandestino: não só por ser uma questão punível por lei à data da pesquisa de terreno e, por isso mesmo, conflagrante para o sujeito; mas também porque, na análise de um fenómeno *categoria em situação*, os indivíduos que interessam ao estudo estão dispersos pela população<sup>33</sup>, justamente porque se trata de um fenómeno transversal aos *mundos sociais*.

A narração de vida é um “instrumento notável de extracção de saberes práticos”<sup>34</sup>, em que o investigador é conduzido através do relato de experiências vividas aos contextos sociais em que elas se inscrevem. Por meio dos relatos de vida, isto é, através dos *relatos de práticas*, o investigador obtém o conhecimento de saberes práticos em

---

<sup>30</sup> Idem, Ibidem.

<sup>31</sup> Idem, Ibidem, p. 24.

<sup>32</sup> Daniel Bertaux divide em três grupos os objectos de estudo do inquérito etnosociológico; a saber: (1) *mundos sociais*, respeitante a uma tipo de actividade específica, como o mundo do jornalismo, da arte, ou da pastelaria artesanal; (2) *categorias de situação*, uma situação particular que não implica a formação de um mundo, como por exemplo, mães que educam os seus filhos sozinhas, ou mesmo o aborto clandestino em Portugal; e (3) *trajectórias sociais*, que abrange fenómenos de mobilização social à escala global. Idem, Ibidem, pp. 19-23.

<sup>33</sup> Idem, Ibidem, p. 57.

<sup>34</sup> Idem, Ibidem, p. 23.



situação, justamente porque encontra na forma narrativa o melhor modo de descrever uma acção em situação<sup>35</sup>: “[...] qu’en ce qui concerne l’étude de l’action (l’action «en situation»), la forme appropriée est la forme-récit ou *forme narrative*.”<sup>36</sup> Estas premissas conduziram Bertaux à formulação de uma concepção específica de narração de vida, assente no estudo da acção em situação, que denominou de *récits de pratiques en situation*:

“Cette primauté donnée à la dimension sociale m’a conduit à développer une conception spécifique, le récit de vie comme *récits de pratiques en situation*. La démarche ethnosociologique vise à la compréhension d’un objet social «en profondeur»; si elle a recours aux récits de vie, ce n’est pas pour comprendre telle ou telle personne en profondeur, mais extraire des expériences de ceux qui ont vécu une partie de leur vie au sein de cet objet social des informations et des descriptions qui, une fois analysées et assemblées, aident à en comprendre le fonctionnement et les dynamiques internes.»<sup>37</sup>

Na apresentação ao terreno da pesquisa, o investigador dever-se-á dirigir a actores sociais especificados que lhe poderão facultar mais dados sobre lógicas de acção dessa mesma comunidade. Essas pessoas têm um estatuto diferente dos entrevistados, são os *informantes*<sup>38</sup>. O método etnosociológico visa a compreensão de um objecto social em profundidade, pelo que a tónica da recolha não assenta no fornecimento de dados sobre características psicológicas dos sujeitos, mas na extracção de experiências que permitem, depois da sua reunião e análise, a compreensão do modo de funcionamento e das dinâmicas internas dos contextos sociais em que decorre a interacção.

---

<sup>35</sup> Bertaux, com base na *Hermenêutica da Acção* de Paul Ricoeur. Idem, Ibidem, p. 23.

<sup>36</sup> Idem, Ibidem, p. 24.

<sup>37</sup> Idem, Ibidem, p. 48.

<sup>38</sup> Idem, Ibidem, p. 22.

## I.2. Constituição da amostra

Para analisar um fenómeno social é necessária a recolha de vários testemunhos. Só através da comparação e do cruzamento de dados é possível determinar similitudes e diferenças entre casos. Este corpo de testemunhos constitui o conjunto de elementos que compõem uma amostra.

O problema social que serve de pano de fundo a esta investigação é abordado a partir de nove narrações de vida efectuadas entre Junho e Outubro de 2005. O trabalho de recolha não teve por pretensão, em momento algum, a constituição de uma sondagem ou estatística, mas sim a elaboração de nove histórias de vida, com base no método etnosociológico, que traduzam, de certa forma, como acontece o aborto em Portugal.

Numa investigação antropológica pensamos ser indispensável, num primeiro momento, definir a população a estudar e onde encontrar os indivíduos a inquirir<sup>39</sup>.

Pierre Bourdieu define a representação do mundo social como um *espaço*<sup>40</sup> alicerçado em princípios de diferenciação entre agentes e grupos, condicionados mediante as propriedades actantes<sup>41</sup>, isto é, pelas diferentes formas de poder e de capital, através das quais são definidas as suas posições relativas<sup>42</sup>.

Bertaux aponta ser imprescindível, aquando da constituição da amostra, ter presente a *variedade de posições*<sup>43</sup> existentes no terreno social e a *diferencialidade*<sup>44</sup> entre actores que ocupem a mesma posição no campo. No caso da pesquisa desenvolvida no âmbito desta dissertação, estas premissas foram extremamente fecundas, já que obtivemos relatos

---

<sup>39</sup> Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; [1983], *Les Récits de vie: théorie et pratique*, trad. Port. João Quintela, *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, Oeiras, Celta Editora, 2ª ed., 1999, p. 101.

<sup>40</sup> Pierre Bourdieu, [1998], *O Poder Simbólico*, trad. port. Fernando Tomaz, Oeiras, Celta, 2001, pp. 133, 134.

<sup>41</sup> Idem, *Ibidem*, p. 134.

<sup>42</sup> Ver capítulo III, secção 2: “Espaço da mobilização social”.

<sup>43</sup> A variedade de posições diz respeito ao estatuto, ao papel no terreno, aos interesses, aos recursos de acção entre outros. Daniel Bertaux; *L'Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 28.

<sup>44</sup> O conceito de *diferencialidade entre actores* refere-se a diferenças estruturais, ou seja, as diferenças entre pessoas nas suas percepções, apreciações e acções. Idem, *Ibidem*, p. 29.



de diversos quadrantes sociais<sup>45</sup>, asseverando a variedade de posições dos agentes, bem como a diferencialidade entre os sujeitos que ocupam uma mesma posição.

Dada a complexidade do nosso objecto de análise, referente a um domínio íntimo e punível pela lei, desenhou-se o estudo em função das limitações inerentes ao problema em questão. Por esse motivo, a unidade de análise escolhida foi a *rede social* em que nos encontramos inseridos.

De acordo com Jeremy Boissevain, todo e qualquer indivíduo encontra-se inserido numa rede, respeitante a todas as relações sociais que comporta na sua esfera de acção: “The social relation in which every individual is embedded may be viewed as a network”<sup>46</sup>. Boissevain sugere, em *Friends of Friends*, que a própria sociedade pode ser vista como uma rede; onde, no limite, um indivíduo estará hipoteticamente ligado a todas as outras pessoas<sup>47</sup>.

Os agentes estão vinculados a uma rede de contactos que tem existência a partir dos diversos campos de acção em que participam, ou seja, estão ligados em rede através de diversos agrupamentos a que é inerente uma actividade ou interesse comum<sup>48</sup>. Frequentemente, um indivíduo tem um papel em diversos campos de actividade<sup>49</sup>; por exemplo, um *agente x* poderá estar relacionado com um conjunto de indivíduos numa esfera profissional e, concomitantemente, incluído na sua rede familiar e terá ainda,

---

<sup>45</sup> A variedade de posições que os actores ocupam no espaço social, lança a proposta de Poirier, Clapier-Valladon e Raybaut, autores de *Histórias de Vida, Teoria e Prática*: “Escuta dos dominantes ou dos dominados? (ou outra formulação equivalente: diligência puramente científica ou comprometimento social e político?”. De acordo com os autores, a tendência que privilegia a categoria *dominados*, particularmente recorrente em França, é apelidada de *neopopulista*, enquanto que a preferência pela escuta dos dominantes, posição mais praticada na Grã-Bretanha e Estados Unidos da América, denomina-se de *oral history*. Poirier, Clapier-Valladon e Raybaut afirmam que a selecção da amostra e tendência a seguir pelo investigador, *neopopulista* ou, pelo contrário, *oral history*, será “premeditada”, direccionando o estudo e condicionando-o a uma destas categorias. Posto isto, discordamos da opção por uma das tendências, *neopopulista* ou *oral history*, apresentadas por Poirier, Clapier-Valladon e Raybaut. Segundo os autores, a escolha do investigador por uma das categorias de testemunhos será precedente à constituição da amostra, o que a nosso ver seria limitador. Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; [1983], *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, op. cit., p. 14.

<sup>46</sup> Jeremy Boissevain; *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 24.

<sup>47</sup> Idem, Ibidem.

<sup>48</sup> Idem, Ibidem, p. 28.

<sup>49</sup> Idem, Ibidem, p. 29.

suponhamos, existência simultânea na rede social que compõe um determinado partido político.

Com efeito, e porque uma das características da noção de *rede* é precisamente a de que cada indivíduo se encontra ligado a muitos outros, este termo será extremamente útil numa investigação com estas propriedades, visto que permite a elaboração de uma unidade de análise em que a amostra suceda “em bola de neve”:

“Esta abordagem envolve o uso de um pequeno grupo de informantes a quem é pedido que ponham o investigador em contacto com os seus amigos, os quais são subsequentemente entrevistados, pedindo-se-lhes igualmente que indiquem outros amigos a entrevistar, e assim por diante, até que uma cadeia de informantes tenha sido seleccionada.”<sup>50</sup>

O contacto com a rede social foi, com efeito, produto da abordagem em “bola de neve”, desenvolvido através de uma carta de apresentação da pesquisa e do investigador, que sequencialmente circulou pela *internet*. Este ponto será mais amplamente desenvolvido no próximo capítulo, dedicado à recolha e análise das narrações de vida.

### **I.3. A vida como forma narrativa**

Na concepção de narração de vida proposta por Bertaux, o verbo *contar*, a premissa que desencadeia a acção, é essencial na produção discursiva em que o sujeito faz uso da forma *narrativa*<sup>51</sup>. O emprego do modo narrativo será o corolário da descrição da acção em situação e, assim, será conveniente diferenciar a *história real de uma vida* do *relato que dela se faz*:

---

<sup>50</sup> Robert G. Burgess; [1984] *In the Field: An Introduction to Field Research*, trad port. Eduardo de Freitas e Maria Inês Mansinho, *A Pesquisa de Terreno, uma introdução*, Oeiras, Celta Editora, 1997, p. 59.

<sup>51</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 36.



“Il faut d’abord distinguer clairement *l’histoire réelle* d’une vie, du *récit* qui en est fait. [...] De personnes se trouvant ou s’étant trouvées dans une situation sociale similaire, ou participant au même monde social, et centrant leurs témoignages sur ces segment-là, on cherche à bénéficier des connaissances qu’elles ont acquises de par leur *expérience directe* sur ce monde ou cette situation, sans pour autant s’empêtrer dans la nécessaire singularité, ni dans le caractère inévitablement subjectif du récit qui en sera fait. En mettant en rapport plusieurs témoignages sur *l’expérience vécue* d’une même situation social par exemple, on pourra dépasser leurs singularités pour atteindre, par construction progressive, une représentation sociologique des composantes sociales (collectives) de la situation.”<sup>52</sup>

Cada sujeito, e particularmente os *dominantes*, dirige o relato da sua vida a partir de uma reconstrução *a posteriori* marcada pela coerência com que pretende fixar o seu trajecto biográfico. Daniel Bertaux denomina esta construção discursiva de “idéologie biographique”, à qual Bourdieu chamou “illusion biographique”<sup>53</sup>. Comumente, no relato de determinada situação social, o sujeito tende a beneficiar os conhecimentos por si adquiridos, centrando o testemunho na sua *expérience directe*.

Como condição à prática etnosociológica, é necessária a distinção entre a história realmente vivida por um sujeito e o relato que lhe corresponde. O investigador poderá, através da confrontação de testemunhos sobre a experiência vivida por vários agentes numa mesma situação social, libertar-se da singularidade de cada um dos discursos. Assim, através de uma construção progressiva, o investigador atinge uma representação sociológica das componentes sociais e colectivas da situação em questão, achando nessa imbricação um corpo comum aos discursos.

Uma narração de vida é estruturada por uma sucessão temporal de eventos, situações, projectos e acções que constituem *a linha de vida*, pontuada por **marcos** que podem modificar o curso de uma existência. Os marcos na linha de vida podem ser eventos a uma escala *macro social*<sup>54</sup>, quando afectam milhares de pessoas como é o caso de um atentado terrorista ou uma grave epidemia, ou a uma escala *micro social*<sup>55</sup>, quando

---

<sup>52</sup> Idem, Ibidem, p. 37.

<sup>53</sup> Idem, Ibidem, p. 38.

<sup>54</sup> Idem, Ibidem, pp. 37, 38

<sup>55</sup> Idem, Ibidem.



os eventos influem sobre uma pequena comunidade, como o encerramento de uma fábrica. Como veremos no próximo capítulo, a interrupção da gravidez será um marco importante nas histórias de vida que construímos, justamente por ser o ponto comum às nove entrevistas que efectuámos<sup>56</sup>.

O sujeito que projecta a autobiografia vê a sua vida de um modo retrospectivo, considerando-a como uma *totalidade*. Na narração de vida, como forma *dialogica* que é, o investigador “convida” o agente a relatar a sua vida através de um *filtro*<sup>57</sup>. Com efeito, o sujeito é desde logo informado<sup>58</sup>, pelo investigador ou através de um intermediário que estabeleça a relação entre ambos, quanto aos interesses e intenções levados a cabo na pesquisa<sup>59</sup>. Desta forma é accionado uma espécie de “contrato de entrevista”<sup>60</sup>, pacto que orienta e atribui um centro à entrevista, filtrando a experiência vivida pelo indivíduo: “[...] un témoignage orienté par l'intention de connaissance du chercheur qui le recueille”<sup>61</sup>. A narração de vida é, pois, um testemunho autobiográfico orientado pela *intenção de conhecimento* do investigador. Interiorizada pelo sujeito, a intenção de conhecimento actua sob a forma de “filtro” implícito através do qual selecciona da totalidade da sua experiência os pontos que interessam à investigação.

#### I.4. As fases do processo de recolha de narrações de vida

No período inicial da pesquisa, aquele em que os relatos recolhidos fornecem os elementos que “balizam” o terreno, o investigador encontra-se numa fase *exploratória*<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> No caso da informante “Júlia”, por exemplo, um importante marco da sua vida foi uma reivindicação de mulheres de pescadores em que participou quando era jovem, e que lhe custou quatro dias na prisão.

<sup>57</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., pp. 38, 39.

<sup>58</sup> Bertaux ressalva que numa situação em que não haja, entre investigador e entrevistado, a mesma percepção do “pacto selado”, caberá ao investigador reformular a sua explicação. Idem, Ibidem, p. 39.

<sup>59</sup> “«Je fais une recherche sur...» (un monde social ou une catégorie de situation donnée, dont le sujet fait partie ou a fait partie dans la passé)”. Idem, Ibidem.

<sup>60</sup> Idem, Ibidem.

<sup>61</sup> Idem, Ibidem, p. 49.

<sup>62</sup> Idem, Ibidem, p. 49.

No inquérito etnosociológico, a análise começa com as primeiras entrevistas, e cada etapa contribui para a “formação” do investigador:

“Les réécouter, les retranscrire, les lire et les relire, les analyser, relire les notes du journal de terrain constitue la bonne méthode pour faire avancer rapidement la «formation» du chercheur.”<sup>63</sup>

Para além dos primeiros testemunhos, em que o investigador se familiariza e introduz no terreno, esta fase inclui igualmente os primeiros contactos com informantes, que permitem precisamente a aproximação ao objecto em estudo.

Se o investigador já conhece o terreno em que se desenrola a sua pesquisa, tendo assinalado alguns fenómenos que lhe permitem orientar, de acordo com a sua intenção de conhecimento, os testemunhos dos indivíduos, as narrações são recolhidas com propósitos *analíticos*<sup>64</sup>:

“Dans cette phase analytique, qui se situe d’ailleurs en continuité avec la phase exploratoire, la fonction des récits de vie change progressivement. Nourri de l’écoute et de l’analyse des premiers entretiens et des informations recueillies à d’autres sources, le chercheur dispose déjà d’une représentation mentale – certes encore très imparfaite – des mécanismes de fonctionnement (*inner workings*) de son objet d’étude. [...] La phase analytique se termine lorsque les entretiens n’apportent plus guère de valeur ajoutée à la connaissance sociologique de l’objet social.”<sup>65</sup>

O período analítico é articulado em continuidade com a fase exploratória. No momento analítico do trabalho de campo, o investigador dispõe já de representações mentais, provenientes de entrevistas precedentes e informações recolhidas por meio de outras fontes, que lhe permitem filtrar a experiência vivida pelo indivíduo e correlacionar a mecanismos de funcionamento do seu objecto de estudo. Durante a fase analítica, o investigador desenvolverá as suas próprias técnicas para representar a estrutura

---

<sup>63</sup> Idem, Ibidem, p. 51.

<sup>64</sup> Idem, Ibidem, p. 49.

<sup>65</sup> Idem, Ibidem, p. 51.

diacrónica de um percurso de vida<sup>66</sup>, bem como proceder à verificação da coerência histórico-evolutiva de uma narração de vida, recorrendo ao cruzamento das narrações recolhidas<sup>67</sup>.

A fase analítica termina quando o seu corpo de testemunhos tiver atingido o ponto de *saturação do conhecimento*<sup>68</sup>. Este processo confere à ideia de *representatividade* um outro estatuto, ou seja, uma amostra é representativa não ao nível morfológico, nível superficial da descrição, mas antes ao nível sociológico, respeitante ao domínio socio-estrutural das relações sociais.

Ao realizar uma entrevista que se pretende publicada por extenso, precedida tanto do estudo exploratório como analítico, a narração recolhida já não assume uma função de pesquisa mas antes de *comunicação*<sup>69</sup>, pelo que preenche a função *expressiva*<sup>70</sup>.

Dentro da fase exploratória, o *investigador deverá construir a sua identidade*<sup>71</sup> na entrada no terreno da pesquisa tendo por intuito tornar conforme a sua apresentação a todos os membros do fragmento socio-histórico em estudo. A identidade construída é uma ferramenta adequada ao fim em vista, porque dá lugar à formatação da proposta do investigador. Desta forma, evitar-se-ão mal entendidos passíveis de lhe retirar credibilidade e confiança junto dos entrevistados. Uma narração de vida recolhida dentro de um quadro etnosociológico coloca alguns problemas ao investigador mas, como lembra Bertaux, os entraves podem estar mais relacionados com o acesso ao terreno da pesquisa do que com a condução da entrevista<sup>72</sup>, pelo que sublinha que a inserção no terreno será facilitada se o investigador tiver já contacto com uma pessoa que o poderá apresentar a mais sujeitos e dar informações centrais sobre o grupo<sup>73</sup>.

---

<sup>66</sup> Idem, Ibidem, p. 76.

<sup>67</sup> Idem, Ibidem, p. 77.

<sup>68</sup> Daniel Bertaux, "From the life-history approach to the transformation of sociological practice", op. cit., p. 37.

<sup>69</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 52.

<sup>70</sup> Idem, Ibidem, p. 49.

<sup>71</sup> Idem, Ibidem, p. 55.

<sup>72</sup> Idem, Ibidem, p. 54.

<sup>73</sup> Idem, Ibidem, p. 55.



Podem ser identificados, segundo a classificação de Spradley<sup>74</sup>, cinco critérios quanto à selecção dos locais de pesquisa. Um dos quais é a *simplicidade* do local, ou seja, que possibilite a deslocação do estudo de situações simples para situações mais complexas, sem que seja criada desordem ao investigador e entrevistados. Um outro critério é a *acessibilidade*, que tal como a designação indica, relaciona-se com as condições de acesso concedidas ao investigador. A *não intrusão* diz respeito a situações que permitam que o investigador não tenha papel de intrometido. O quarto critério é a *permissividade*, ou seja, a entrada livre, ou limitada no terreno da acção; e por último a *participação*, a possibilidade do investigador entrar em actividades da comunidade em estudo. Raramente o investigador encontra todos estes critérios reunidos<sup>75</sup>.

As narrações de vida colectadas foram registadas por meio de um gravador áudio. Os aspectos técnicos da recolha do material, assim como a escolha dos gravadores, são questões que devem ser tidas em consideração: os sistemas de cassetes têm como vantagem a sua dimensão, portáteis e permitem que o entrevistado se “esqueça” da sua presença e, por isso mesmo, optámos por não recorrer ao microfone, porque apesar de melhorar a qualidade do registo, pode tornar-se inconveniente e constrangedor. Na condução da entrevista, o investigador deverá ser o mais neutro possível:

“Le monologue autobiographique le plus solitaire n’en représente pas moins une tentative de communication qui implique quand même le fantasme d’un interlocuteur. Or le sociologue qui stimule puis recueille un récit oral est un interlocuteur réel *se faisant passer* pour un fantasme neutre et absent.”<sup>76</sup>

Como vimos na secção anterior, de acordo com a metodologia etnosociológica a narração de vida é um testemunho autobiográfico orientado pela *intenção de conhecimento* do investigador. De acordo com estes trâmites, a entrevista adquire um

---

<sup>74</sup> Os critérios identificados por Spradley [1980] surgem citados por Burgess. Robert G. Burgess, *A Pesquisa de Terreno, uma introdução*, op. cit., pp. 65, 66.

<sup>75</sup> Idem, Ibidem. No nosso caso, a *acessibilidade* foi o critério em que encontramos mais dificuldades; quanto à *participação*, deliberadamente optámos por não fazer parte das mobilizações cívicas pelo aborto legalmente assistido; a *simplicidade* do local foi um ponto sempre garantido, a *permissividade* foi estabelecida; e consideramos não ter ocorrido qualquer *intrusão* da nossa parte.

<sup>76</sup> Franco Ferrarotti, [1981] *Histoire et Histoires de Vie*, op. cit., p. 52.

carácter *semidirectivo*, ou seja, o indivíduo que projecta a sua autobiografia, considerando-a como uma totalidade, é “convidado” a narrá-la através de um “filtro” implícito. Este filtro está presente na entrevista sob a forma de um questionário imperceptível para o entrevistado mas que foi efectivamente elaborado pelo investigador: “O questionário torna-se, então, um simples guia, certamente muito útil, mas que não deve nunca ser apresentado ao informante [...]”<sup>77</sup>. No nosso caso, considerámos que se tivéssemos apresentado a série de perguntas presentes no questionário às informantes, a conversa poder-se-ia ter tornado numa espécie de interrogatório.

Através do processo maiêutico, modelo dialogal socrático, o investigador deve partir do princípio que “os narradores possuem «todas as respostas»”<sup>78</sup>, levando o entrevistado a encontrar a sua própria verdade. O investigador e entrevistado são *parceiros*<sup>79</sup> por meio do procedimento socrático numa relação dialéctica, em que o indivíduo relata uma interacção social – também ela configurada enquanto interactividade.

Veremos, no próximo capítulo, como se procedeu a aplicação do método apresentado ao objecto de estudo sobre o qual nos debruçamos.

---

<sup>77</sup> Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, op. cit., p. 13.

<sup>78</sup> Idem, Ibidem, p. 22.

<sup>79</sup> Idem, Ibidem, p. 26.

## II. NARRAÇÕES DE VIDA

### II. 1. A rede social

De acordo com o apresentado no capítulo anterior, desenvolvemos a pesquisa de terreno relativa ao *aborto no contexto português* em conformidade com o método etnosociológico proposto por Daniel Bertaux.

A recolha etnosociológica de narrações biográficas é um instrumento de extracção de saberes práticos<sup>1</sup> orientado pela intenção de conhecimento do investigador<sup>2</sup>, conduzido através do relato de experiências vividas por um sujeito socio-histórico especificado, aos contextos circunstanciais, bem como lógicas de acção e modos de funcionamento que constituem um determinado objecto ou conflito social<sup>3</sup>.

Por conseguinte, a perspectiva etnosociológica tem como proposição fundamental o levantamento de um corpo de hipóteses, obtido na correlação de casos particulares, visando a construção de uma tese geral<sup>4</sup>; e isso, justamente, porque as narrações de vida contribuem para formular suposições admissíveis a validar e não a verificação de conjecturas<sup>5</sup>.

O plano de estudo foi desenhado em função de vicissitudes inerentes ao processo de recolha de entrevistas, que entendemos ser de abordagem bastante sensível junto dos actores envolvidos no aborto clandestino, levando a condições de acesso mais restritas. Depois de entendido este obstáculo, deparámo-nos com um outro: como encontrar os actores que “interessam” à nossa pesquisa, quando eles estão dispersos por todo o campo social?

Posto isto, a unidade de análise para o estudo em causa foi delimitada a partir da nossa rede social, com o objectivo de conseguir contactos com base no efeito “bola de neve”<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Daniel Bertaux, *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 23.

<sup>2</sup> Idem, *Ibidem*, p. 49.

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 11 – 27.

<sup>4</sup> Idem, *Ibidem*, p. 27.

<sup>5</sup> Idem, *Ibidem*, p. 40.

<sup>6</sup> Robert G. Burgess; *A Pesquisa de Terreno, uma introdução*, op. cit., p. 59.



Desde o processo de aproximação até à corrente construída, diversos actores estão envolvidos na abordagem à rede da qual se pretende extrair contactos em “bola de neve”. O investigador recorre a um grupo de informantes a quem solicita contacto com amigos e conhecidos que tenham experienciado uma determinada vivência ou situação. Os contactos vão sendo accionados até que uma cadeia de informantes esteja seleccionada<sup>7</sup>. No caso vertente a abordagem à rede teve início com uma carta de apresentação<sup>8</sup> da pesquisa e do investigador que circulou pela internet. Era pedido, através de uma mensagem de correio electrónico, um encontro para entrevista com mulheres portuguesas que tivessem abortado clandestinamente, e solicitava-se o encaminhamento para outros elementos da sua rede.

Os primeiros contactos foram estabelecidos com as entrevistadas “Paula”, “Maria B” e “Fernanda”, elementos da nossa rede directa pertencentes a diferentes esferas de actividade. O pedido de encontro foi directamente colocado, sem que tenham sido necessárias mediações. No caso de “Ana B”, apesar de abrangida na nossa rede, foi necessário o recurso a um intermediário para encaminhar a carta de apresentação e agendamento da entrevista.

As circunstâncias que levaram “Margarida” a contribuir com o seu testemunho desenvolveram-se dentro de outros trâmites. A entrevistada é amiga de um elemento do nosso grupo, e na fase de trabalho de campo da decorrente tese, foi-lhe comentada a dificuldade em conseguir entrevistas. Desde então tomou conhecimento da nossa investigação mas somente ao fim de cinco meses revelou ter abortado. Como veremos mais à frente neste capítulo, foi com constrangimento que assim o fez, colocando diversas condições à realização da entrevista.

A entrevistada “Ana” dispôs-se de imediato a colaborar com o seu depoimento, e telefonou no dia em que recebeu a carta de apresentação que lhe foi dirigida via *internet* por um indivíduo da nossa rede directa.

Duas das entrevistadas, “Maria” e “Isabel”, contactaram-nos a partir do *e-mail* circulante na rede estabelecida. Ao averiguar a proveniência do contacto, concluímos que

---

<sup>7</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>8</sup> “Pode fazer-se preceder o pedido de encontro de uma carta de informação e primeiro contacto, cuja redacção e apresentação material devem ser feitas com o maior cuidado.” Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, op. cit., p. 104.

teria passado por vários intermediários e que a centralidade de alguns indivíduos da nossa rede permitiram o estabelecimento de diversas *redes laterais*, como refere Boissevain:

“Every person is naturally the centre of his own personal network. But the position of a person in a given group or field of activity seen as a network of social relations, influences his chances of being able to manipulate people and information. The more central is position, the better able he is to bring about communication. Centrality is an index of the degree to which a person is accessible to the persons in a particular (non-egocentric) network. [...] Centrality is not only the index of a person’s accessibility, but also the number of lateral links between the members of a network.”<sup>9</sup>

Manuela Tavares, membro da União de Mulheres Alternativa Resposta (UMAR), entrou em contacto connosco a partir da corrente por *e-mail* estabelecida. Num primeiro encontro na sede da UMAR, facultou-nos material sobre o *Movimento pelo Aborto e Contraceção em Portugal*, mediando ainda o contacto com a entrevistada “Júlia”. Num segundo encontro, testemunhou como activista, descrevendo acções e manifestos pelo aborto legalmente assistido em que participou.

Existiram situações em que potenciais entrevistadas acabaram por desistir do encontro, isto é, mulheres que nos contactaram via *e-mail* e que depois do agendamento da entrevista cancelaram o encontro, alegando o medo perante a lei e falta de robustez emocional para concretizar uma narração de vida.

A carta de apresentação para entrada no terreno da pesquisa deve ter como pano de fundo à informação nela contida, a *construção da identidade do investigador*<sup>10</sup>. Consideramos esta questão da maior importância, pois para além de formatar a proposta do investigador, torna conforme a sua apresentação a todos os elementos da amostra. A identidade devidamente construída, articulada em função da “população alvo”, poderá trazer benefícios ao investigador<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Jeremy Boissevain; *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, op. cit., p. 41.

<sup>10</sup> Daniel Bertaux; [1997] *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 55.

<sup>11</sup> Bertaux salienta que o terreno da pesquisa poderá estar mais receptivo a “acolher” um estudante num processo de investigação; consequentemente, esse foi um dos pontos sublinhados. Pela mesma razão, sentimo-nos motivados em referir a nossa formação em pintura. Idem, *Ibidem*.



O contacto proveniente do Partido Comunista Português pode demonstrar os ganhos que um investigador alcança com o recurso à identidade construída. A aliança entre o trabalho em artes plásticas e um problema social com a visibilidade que o aborto clandestino tem, tanto na esfera política como social, levou a que os organizadores da bienal de artes plásticas da “Festa do Avante” nos contactassem a fim de sugerir a realização de trabalhos pictóricos sobre o aborto para integrarem a exposição. A proposta foi aceite, tendo sido elaborados quatro desenhos em que explorámos a nossa condição de colector de experiências de vida<sup>12</sup>.

Uma rede social é mais do que uma comunicação em trama. Jeremy Boissevain propõe que as mensagens sejam interpretadas como *transacções*, visto que a interacção entre dois agentes opera-se na base em que o valor obtido é igual ou superior ao custo<sup>13</sup>. Uma transacção é unilateral<sup>14</sup>, mas quando se trata de uma operação recíproca, no sentido em que o serviço prestado é retribuído, estamos perante uma *troca*<sup>15</sup>. No nosso caso, podemos entender que o contacto com o Partido Comunista Português desencadeou uma permutação que envolveu ganhos mútuos: os elementos do partido em contacto connosco mobilizaram-se no sentido de nos agendar um encontro com a advogada e ex-deputada Odete Santos<sup>16</sup>, operação que envolveu reciprocidade, portanto, uma *troca*. Os pontos de intersecção de redes são pessoas<sup>17</sup>, e neste caso, os elementos em contacto connosco são, segundo Boissevain, os intermediários<sup>18</sup>, pois medeiam uma interacção. A interacção é, então, vista como um jogo estratégico, em que cada parte envolvida tenta ganhar um valor a que Jeremy Boissevain chama *tarifa*<sup>19</sup>.

---

<sup>12</sup> Ver os trabalhos em anexo.

<sup>13</sup> Jeremy Boissevain, *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, op. cit., p. 25.

<sup>14</sup> Idem, Ibidem, p. 26.

<sup>15</sup> Idem, Ibidem, p. 25.

<sup>16</sup> Especialista na área jurídica no âmbito da interrupção voluntária da gravidez.

<sup>17</sup> Jeremy Boissevain, *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, op. cit., p. 147.

<sup>18</sup> “A person who builds and manages an enterprise for the pursuit of profit in the course of which he innovates and takes risks may be called an entrepreneur.” Idem, Ibidem.

<sup>19</sup> Idem, Ibidem, p. 158. Já vimos que a interacção que descrevemos pode ser entendida enquanto uma troca, e por esse motivo salientamos que o Partido Comunista Português tem como *tarifa* a participação pontual na nossa tese de um ponto de vista legítimo e oficial por parte de Odete Santos, ainda deputada na fase do trabalho de campo.



Conquistar a aproximação ao terreno da pesquisa e acesso aos indivíduos a inquirir é um ponto capital e absolutamente necessário na pesquisa antropológica porque o estabelecimento da amostra é condição necessária para a consecução da investigação:

“Ganhar acesso é uma fase essencial do processo de investigação. Porque o acesso é um pré-requisito, uma condição prévia para que a pesquisa se realize.”<sup>20</sup>

Robert G. Burgess lembra que nos casos em que o acesso ao terreno da pesquisa foi simples será essencial: “[...] considerar *porque* é que o acesso foi assim tão imediato”<sup>21</sup>.

Ao averiguar a acessibilidade imediata de alguns indivíduos entrevistados, nomeadamente “Maria”, “Júlia” e “Isabel”, deduzimos que o engajamento na luta política e envolvimento no movimento *Pró-Choice* restitui ao sujeito, como preconiza Axel Honneth, o auto-respeito perdido<sup>22</sup> desencadeado pela experiência da ilegalidade do aborto em Portugal<sup>23</sup>. Posto isto, consideramos que o acesso *imediato* às entrevistadas acima mencionadas, correlaciona-se à sua vontade de participar e dar maior visibilidade ao movimento através da narração da sua experiência vivida, contribuindo para a anulação do sentimento de rebaixamento e vexação sofridos<sup>24</sup>. Muito embora as restantes entrevistadas não participem de forma análoga na luta política, o sentimento de vexação abrange todas as nove narrações recolhidas, como veremos de seguida.

## II. 2. As nove entrevistas

Nas ciências sociais, e de acordo com a proposta de Daniel Bertaux, a *narração de vida* dimana de um modelo específico de entrevista, em que o investigador pede ao

---

<sup>20</sup> Robert G. Burgess, *In the Field: An Introduction to Field Research*, op. cit., p. 48.

<sup>21</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>22</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., pp. 259, 260.

<sup>23</sup> Partindo da premissa proposta por Robert G. Burgess, consideramos que no caso do Partido Comunista a acessibilidade relaciona-se com a vontade em estar permanentemente vinculado a este debate.

<sup>24</sup> As formas de reconhecimento recusado, particularmente a *privação de direitos*, será mais amplamente desenvolvida no Capítulo IV.

entrevistado que lhe *conte*<sup>25</sup> a sua experiência vivida: *a entrevista narrativa*<sup>26</sup>. O sujeito, de forma a responder à solicitação do investigador, faz uso de uma forma narrativa na produção discursiva que articula.

Dentro de um quadro etnosociológico, e como forma *dialógica* que é, a narração de vida é um testemunho autobiográfico orientado pela *intenção de conhecimento* do investigador, que “convida” o agente a relatar a sua vida através de um *filtro*<sup>27</sup>. Quando absorvida pelo sujeito, a intenção de conhecimento vai actuar enquanto filtro implícito através do qual selecciona da totalidade da sua experiência os pontos correlacionados aos “interesses” da investigação. Tendo estas premissas como pano de fundo, iniciámos cada encontro pedindo à entrevistada que nos contextualizasse e definisse a sua esfera familiar e profissional, que nos relatasse as circunstâncias que a conduziram a abortar e como experienciou todo o processo. Na sua maioria, as entrevistadas iniciaram a narração pela conjuntura que levou à interrupção da gravidez. O questionário foi um guia comum que configura e circunscreve o objecto de estudo, mas que não foi apresentado às informantes. As perguntas surgiram quando era necessária uma explicação mais detalhada, para compreender uma contingência, ou quando ocorriam pausas infrutíferas.

No acompanhamento da entrevista, Bertaux sugere que o investigador deva gerir silêncios prolongados do entrevistado a fim de evocar momentos mais dramáticos e até mesmo confidências<sup>28</sup>. De acordo com Poirier, Clapier-Valladon e Raybaut, as confidências pessoais são importantes na conquista e manutenção da confiança do entrevistado<sup>29</sup>, não sendo, no entanto, o objecto de estudo. Segundo o nosso ponto de vista, algumas confidências podem ser parte integrante do estudo em causa, pelo que não devem ser negligenciadas.

Posto isto, a partir do momento em que a gravação era accionada, o discurso fluía de forma organizada e sistematizada, salvo silêncios e reticências que surgiram pontualmente em alguns dos relatos. A pequena dimensão do dispositivo de captação

---

<sup>25</sup> O verbo contar é essencial na produção discursiva em que o sujeito usa da forma narrativa. Daniel Bertaux; [1997] *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 36.

<sup>26</sup> Idem, Ibidem.

<sup>27</sup> Idem, Ibidem, pp. 38, 39

<sup>28</sup> Idem, Ibidem, p. 65.

<sup>29</sup> Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, op. cit., p. 105.



sonora revelou-se muito útil, visto ter sido frequentemente esquecido e só por uma vez foi pedido para suspender a gravação.

## II. 2. 1. “Margarida”

Entrevistei Margarida em minha casa no dia 26 de Outubro de 2005 e foi a última narração de vida recolhida. Conheço-a não há muito tempo, é amiga de uma amiga e tem 25 anos. Está neste momento a concluir a sua tese de mestrado.

A mãe médica, o pai militar, sempre lhe proporcionaram uma vida económica confortável, e enquanto criança e adolescente estudou num colégio da capital. Vive em casa dos pais e é financeiramente suportada por eles.

A Margarida estava a par da minha investigação mas só ao fim de alguns meses revelou o seu segredo, aquando de um encontro casual. Depois de me questionar quanto ao tratamento que daria ao material recolhido, e se mantinha ou não o anonimato das entrevistadas, disse, por fim, que tinha abortado duas vezes. Mostrando um terrível medo em ser descoberta e eventualmente julgada, fez-me jurar que em circunstância alguma revelaria o seu nome:

“Em relação à minha demora para falar contigo, era por ser ilegal e, primeiro, poder vir a ser identificada, segundo, poder falar nisso com pés e cabeça sem me desfazer [...] não me sujeitar a ser reconhecida, porque isto é ilegal, e além disso, eu fiz isto às escondidas de toda a gente.”

Margarida levantou a hipótese que representantes do Estado me coactariam a enunciar os nomes das mulheres, para depois as julgarem e condenarem pelo crime de aborto. Tranquilei-a, dizendo que protegeria o anonimato das mulheres entrevistadas. Mostrou-se, então, disponível para colaborar neste estudo, contudo teria de lhe prometer que, após a transcrição da entrevista, a cassete seria destruída. Depois da transcrição da entrevista, agendámos um encontro e, não satisfeita com a remoção da fita do dispositivo de plástico, levou consigo a gravação em farrapos, para a deitar fora noutro caixote do



lixo que não o meu. Para a Margarida, este é um assunto muito delicado que confidenciou só a alguns amigos mais íntimos.

Foi num intervalo entre pílulas que Margarida engravidou, tinha então 20 anos:

“Depois, passado um mês e tal, comecei a sentir o meu corpo diferente, o peito a doer, comecei a sentir assim uns fluxos sanguíneos esquisitos em locais onde nunca tinha sentido, como nos braços e nos ombros e não sei quê, uma coisa muito esquisita mesmo. Estava a mudar o corpo, pronto! Depois acabei por fazer os exames, o teste da gravidez, e estava muito grávida. [...] caiu o mundo todo em cima de mim, porque não podia ser...”

Contou sentir-se muito nova para ser mãe e abdicar de determinados projectos que tinha estabelecido para a sua vida, nomeadamente os estudos e aspirações profissionais. Seria também um obstáculo na relação com os seus pais, que jamais aceitariam uma criança nascida fora de um casamento.

O namorado que tinha na altura, de quem engravidou, procurou a clínica, pagou as despesas e “desapareceu”. O aborto foi feito num local clandestino de Lisboa que funciona exclusivamente para a prática de abortos, explorado por uma médica ginecologista:

“[...] fizeram-me uma ecografia, lá no momento, identificaram o bebé..., a criança, o feto, ou o que é... depois levaram-me para uma maca...deram uma anestesia geral, e depois já não me lembro de nada...”<sup>30</sup>

Da segunda vez que engravidou, à semelhança da precedente, foi num intervalo entre pílulas; “Mas desta vez não fiz cá, fui a Espanha, porque... ilegal é, mas em Espanha é menos”, conforme narrou a entrevistada.

O contacto com a clínica espanhola foi simples, “é mais ou menos ir às listas telefónicas”<sup>31</sup>. O telefonema é feito, do outro lado da linha a abordagem é absolutamente clínica:

---

<sup>30</sup> Dificuldades de “Margarida” em nomear o feto, ponto mais desenvolvido no capítulo IV e V.

<sup>31</sup> Palavras de “Margarida”.

“«Está grávida de quantos meses? Tem a certeza que está grávida? Quer mesmo fazer o aborto?» Não, a palavra aborto nem sequer se diz! Está tudo subentendido! Tudo subentendido...; nem perguntam donde é que vem, nem que idade é que tem, não perguntam nada, é só dizer «é preciso?», se «está grávida? De quanto tempo?» e depois é só... ah, depois perguntam «o dia em que teve a última menstruação», e depois fazem umas contas e «apareça cá no dia tal». Mas até aos 3 meses é a altura ideal. Ideal não é bem a palavra..., até aos 3 meses é a altura indicada para se fazer. Pronto, e é só isso, depois perguntas quanto é que custa e eles dizem. É só isto. Depois pagas em dinheiro ou multibanco. E é assim, é muito prático... a hipocrisia é que há tantos sítios!”

A marcação tinha sido feita para Badajoz mas a clínica estava repleta. Essa mesma clínica estabeleceu os contactos com uma outra, em Mérida, para onde foi encaminhada. Sabia que não lhe seria administrada anestesia, mas ainda assim, Margarida, o namorado e um casal amigo que os acompanhou, dirigiram-se para a outra cidade espanhola:

“[...]depois aquilo é uma confusão, mandam-te de umas clínicas para as outras, vais e não tens consulta marcada! És capaz de ter, eu tinha, mas também fui mandada para outra, eles entre eles é que marcam. Não é uma coisa estanque, não é como teres uma consulta marcada para o dia tal, e é naquele dia, e se não for naquele dia é um drama. Ali é tudo muito flexível.”

De acordo com o seu relato, a clínica que encontrou era uma espécie de “mini hospital só para abortos”<sup>32</sup>. Havia muitas pacientes a aguardar pela chamada, sobretudo portuguesas. A Margarida abortou sem anestesia e absolutamente desperta:

“Foram os piores momentos da minha vida! [...] O gravíssimo para mim foi não ter anestesia. Estava lá, quase a passar para o outro lado, isso foi horrível. [...] Correu bem, não fiquei com marcas, já estive a falar com o meu médico de família que tem andado a tratar de mim, isto não é uma situação que esteja descurada, eu tenho andado a curar porque já percebi que isto é muito grave para mim, é pontaria

---

<sup>32</sup> Descrição da entrevistada.

mesmo. Foi muito, muito mau; depois deram-me lá uma droga qualquer, depois quando cheguei cá tive um pós tratamento muito doloroso, com dores de barriga.”

Mesmo sabendo que se ia submeter a um aborto sem anestesia, a Margarida relatou que não podia voltar para Lisboa sem o fazer. Foram para Espanha de madrugada e regressaram à noite para Portugal. Pedi-lhe que me fornecesse mais dados sobre a sua experiência sem a supressão de dor, mas Margarida recusou ser mais descritiva.

Depois do aborto, a Margarida permaneceu na clínica por mais uma hora, enquanto esperava que o analgésico fizesse efeito. Ficou deitada numa maca disposta num cubículo, cheia de dores, vestindo uma bata e umas cuecas com um penso por causa das hemorragias.

## II. 2. 2. “Maria”

A entrevistada Maria entrou em contacto comigo após ter lido a carta de apresentação circulante via *internet*. Apresentava-se como uma jovem sem “traumas”<sup>33</sup>, encontrando na luta política os meios para a superação do sentimento de vergonha social.

Marcámos encontro para o dia 1 de Julho, e a conversa decorreu em minha casa.

Maria, estudante de 22 anos, namorava desde os 15 anos e tinha 17 anos quando abortou. A entrevistada sofre de alguns problemas cardíacos que a impedem de tomar a pílula, e engravidou num dia em que não usaram o preservativo.

Ao pedir à entrevistada que me contextualizasse social e economicamente a sua família, Maria replicou não acreditar em análises com base na estrutura familiar, considerando não haver correlação possível entre um acontecimento como o aborto e a educação que se possa ter tido em criança. Contou-me, porém, que a sua mãe nunca recorrera a um planeamento familiar assumido, sendo a Maria e os seus 3 irmãos filhos não projectados. No entanto, antes da entrevistada nascer, a mãe abortou e não recuperou do trauma. Justamente por esse motivo, Maria esconde a gravidez e o aborto da sua família. Aconselhando-se com uma amiga, a entrevistada decide tomar o *Cytotec*:

---

<sup>33</sup> Expressão da entrevistada “Margarida”.



“«Agora sou eu..., tens que me ajudar». E nós temos o contacto de uma enfermeira que, pronto não sei se conheces o famoso método *Cytotec*. É uma das formas mais *clean* de fazer um aborto e por isso se calhar é que é também mais fácil de lidares com isto, porque são uns comprimidos para o estômago que têm um efeito secundário que é abortivo, acho que não é linear e que pode acontecer... aliás comigo não foi bem assim. Mas, à partida, se estiveres com pouco tempo de gravidez a coisa funciona: tens uma hemorragia. Tomas uma quantidade, umas dez já não sei muito bem, de duas em duas horas, chegas a uma altura e comesas a perder sangue, a ter umas contracções e expelas o feto.”

A amiga mediou o contacto com uma enfermeira que obtinha receitas de *Cytotec* sem custos para jovens que quisessem interromper a gravidez. Maria procurou-a, mas como esta havia mudado de hospital, só passado uma ou duas semanas é que conseguiu entrar em contacto com ela. Relatou-me que teve a sensação que algumas das pessoas a quem pedia informações sabiam perfeitamente as razões pelas quais Maria a queria encontrar com a maior urgência. Contou sentir-se muito nervosa porque sabia que este fármaco só tem efeito abortivo quando ingerido nas primeiras semanas da gravidez. A enfermeira conseguiu a receita e Maria fez o tratamento na presença do namorado. Porém, não resultou:

“E pronto, ela deu-me essa receita, eu fiz o tratamento com o meu namorado ao meu lado, e aquelas coisas a ajudar... só que eu não perdi sangue nenhum! E depois ao fim de 10 horas a fazeres aquilo... eu telefonei-lhe: «não estou a perder sangue, o que é que se passa?»; isso não está a resultar, tens de fazer uma segunda vez».”

O *Cytotec* não provocou a hemorragia e a falta de eficácia do fármaco derivava do atraso em relação à sua ingestão. Foi então que a enfermeira lhe arranjou uma segunda receita e passados dois dias a Maria sujeitava-se a uma nova dose do medicamento. Desta vez a hemorragia foi muito maior do que o previsto, estendendo-se por quinze dias quando o habitual são sete ou oito dias, o análogo a uma normal menstruação. Assustada,

Maria voltou a contactar a enfermeira, que lhe recomendou ir ao médico com urgência. Dirigiu-se à Maternidade Alfredo da Costa e a hemorragia continuava:

“Cheguei à Maternidade Alfredo da Costa, estava a perder imenso sangue, era assim uma coisa assustadora, mesmo assustadora, acho que deitava rios de sangue! Estava fraquíssima, sentia-me mesmo mal, eu pensava que estava a acontecer uma coisa horrível porque... sei lá! Eu não fazia ideia do que se estava a passar, não é normal perder tanto sangue, e... pronto, fui à maternidade.”

Fizeram-lhe um questionário assertivo em relação à natureza das perdas de sangue que ia sofrendo. A entrevistada relatou que não tinha bem presente as consequências legais aplicáveis a quem interrompe a gravidez, mas com um questionário tão duro, a jovem sentiu o impulso de chorar, dizendo que estava grávida e que inesperadamente tinha começado a perder sangue. Do outro lado, o interrogatório prosseguia e Maria deu por si a simular que queria ter a criança, temendo o risco em que incorria se suspeitassem da verdade:

“Um bocado inconscientemente, é engraçado eu pensar nisso agora, foi mesmo inconscientemente, ela perguntou-me «o que é que se está a passar?», eu disse-lhe «eu estou grávida e comecei a perder sangue, não sei o que é que se passa!» Tive um bocado esta coisa de... ela insistiu imenso: «mas não tomou nada?», e eu «não, não», e comecei a fazer um papel, mesmo! A chorar e a dizer «eu queria tanto ter o meu filho!». Teve de ser assim, percebes?! Eu percebi imediatamente que aquilo... quando eu lhe disse «estou a perder sangue, estou a perder sangue e não sei quê, não sei quê» ela começou logo a fazer um interrogatório, percebes?!”

Foi-lhe dito que tinha feito um aborto espontâneo e que a partir daí teria de ser seguida por um ginecologista. Relatou ter-se sentido mais tranquila pois percebeu que já não estava grávida. Ao fim de mais quinze dias a hemorragia finalmente estancou.

Só depois de decorrido um ano sobre o aborto é que começou a ser acompanhada por uma ginecologista; não obstante, não assumiu o aborto como uma decisão, explicando sempre que tinha sido espontâneo.

Depois do aborto, a Maria terminou a sua relação com o namorado e relatou-me ter sido nessa fase que teve a sua primeira experiência homossexual:

“Neste momento sou bissexual, assumidíssima. Sei perfeitamente que gosto de mulheres e que gosto de homens ao mesmo tempo, e é engraçado que eu acho que está tudo relacionado.”

Analisando agora, passados alguns anos, Maria considera que as mudanças operadas na sua sexualidade, bem como os debates políticos em que tem participado, contribuíram para que a experiência do aborto não tenha sido traumatizante.

Receia, contudo, que o seu corpo não responda a uma gravidez planeada. Considera serem incomensuráveis os efeitos do *Cytotec* e consequentes hemorragias, que se estenderam para além do normal.

### II. 2. 3. “Isabel”

A Isabel tem 27 anos e é educadora. Sempre residiu em Lisboa mas hoje em dia vive noutra cidade de Portugal, por questões inerentes à sua profissão. Filha de um médico, considera ter uma relação muito chegada à sua família nuclear: pai, mãe e irmã.

Entrou em contacto comigo após ter lido o *e-mail* circulante na rede estabelecida via *internet*. Sublinhando o seu empenho e activismo no movimento *Pró-Choice* aquando do seu contacto telefónico, marcámos encontro para a manhã seguinte.

Conversámos durante várias e, apesar de Isabel ser activista no movimento pelo aborto e contracepção, estava visivelmente nervosa, chorando por diversas vezes e tendo sempre um cigarro aceso.

Quando se apercebeu da gravidez, em Setembro de 2000, ficou hesitante pois iniciava-se em breve o primeiro ano lectivo do curso para onde tinha acabado de pedir transferência. Telefonou de imediato à irmã, e só depois ao namorado, com quem mantinha uma relação desde 1999, pensando na hipótese de ter o filho. Porém, quando expôs a situação à sua mãe, surgiram as dúvidas.



Tanto a entrevistada como o namorado são militantes num partido político, mas com divergências quanto ao grau de envolvimento em acções e reuniões do partido, como a própria relatou. O namorado vivia demasiado ligado à militância política, e a mãe receava que ele não viesse a ser um pai presente:

“ [...] o meu namorado estava muito envolvido na política, tal como eu. Mas eu sabia que havia momentos para fazer militância política, mas também gostava de ter momentos para a minha vida pessoal, como ir ao cinema, conviver com outras pessoas fora do mundo da política! E ele não era assim, a principal preocupação da minha mãe era ele. Porque ela achava que se eu tivesse o bebé, ele ia-me abandonar; e eu senti-me numa posição, um tanto ou quanto... doeu-me imenso. Eu conhecia a pessoa que eu tinha, acho é que no fundo eu não queria admitir a pessoa que tinha.”

Num primeiro momento, o namorado manifestou-se agradado com a notícia mas, passados uns dias, Isabel verificou que ele se começara a desinteressar pelo projecto que traçavam. Sentia-se profundamente dividida quanto à decisão a tomar. Tanto os seus pais como o namorado lhe apresentavam a interrupção da gravidez como a opção mais indicada. Ansiosa, chorava e fumava compulsivamente e, com muitas dúvidas, resolve abortar.

“Arranjaram-me o *Cytotec*, e eu tomei”, disse-me a Isabel. Sendo seu pai médico, e favorável ao que estava decidido, perguntei-lhe se teria sido ele quem lhe tinha passado a receita, ao que respondeu laconicamente “não”.

Seguiram-se meses muito difíceis: culpou os pais pelo aborto que fez, ameaçando mesmo levantar um processo jurídico contra eles, o que acabou por não acontecer.

“Eu na altura estava destrambelhada da cabeça, eu não tinha ajuda médica... eu não via como estava completamente destrambelhada da cabeça... e, então, começaram a surgir sucessivas discussões com os meus pais. Eu culpava os meus pais. Eu dizia coisas horrorosas como ‘vocês mataram o meu filho!’. [...] é uma das cruces da minha vida [voltou a chorar]. Houve um dia que tive uma discussão daquelas com o meu pai e com a minha mãe... eu, que queria acusar o meu pai e a

minha mãe de me terem obrigado a abortar... Então, eu até cheguei a ligar para o advogado! Mas, graças a Deus, ele não atendeu o telefone. Eu não devia estar bem da cabeça!”

Justificou então, ter sido devido ao seu frágil estado psicológico a culpabilização lançada sobre seus pais. Sentia-se sem auto-estima e somente os estudos a motivavam. Saiu de casa, incompatibilizada com os pais, instalando-se em casa da avó, com quem também não se entendeu:

“A minha auto-estima estava a ir por água abaixo: não arranjava o cabelo, não tinha a blusa a combinar com as calças... comecei a ficar um farrapo! Comecei também a ter rugas, não comia, não dormia, estava um farrapo humano. Entretanto numa dessas discussões com o meu pai e com a minha mãe, o confronto era de tal modo, que saí de casa. Fiz umas malas e fui para casa da minha avó, só que também ela é uma pessoa muito problemática. Pôs-me a correr dali para fora passados 3 dias.”

Foi viver para o parque de campismo de Lisboa, e com a tenda cheia de livros continuou a ir às aulas. Ao fim de dois dias, o namorado instalou-a numa segunda casa que a mãe dele tinha, mas a entrevistada sublinhou que continuava muito fragilizada, sentindo não ter o apoio que necessitava. Aquando da entrevista, Isabel descreveu prolixamente a relação entre ambos, e como o namorado despendia demasiado tempo na militância política:

“[...] deixava-me muitas vezes sozinha, chegava à uma da manhã, duas da manhã... éramos duas pessoas que morávamos juntas, mas para mim eu não tinha uma vida com um companheiro. A atenção que eu queria do meu companheiro era, *não vás a tantas reuniões*, havia coisas muito simples... se ele me tivesse levado a comer um gelado, se ele me tivesse levado a passear a Belém, se ele me tivesse levado a passar fins-de-semana fora, eu acho que eu não tinha chegado ao fundo do poço [voltou a chorar]. Estava completamente abandonada, e sem falar com o meu pai e com a minha mãe.”

A situação resolveu-se com os pais, mas a relação com o namorado deteriorava-se. Reclamava atenção, lembrava-lhe consecutivamente o aborto exigindo maior dedicação:

“Comecei a ter raiva porque o meu companheiro me largou, e eu estava ainda sem acompanhamento médico. Então, eu comecei a fazer uma coisa horrorosa, que é uma das piores cruces da minha vida! Eu, que sou uma pessoa pacífica, comecei a agredi-lo, comecei a bater nele. Era capaz de lhe bater nos braços, nas pernas, nunca na cara. Eu não sei o que é que se passou comigo, mas uma pessoa saudável não faz uma coisa dessas.[...] Ele acabou comigo há 2 anos. Antes fiz as minhas malas e fui para casa dos meus pais e não lhe disse nada.”

Isabel não se restabeleceu do rompimento com o namorado. O seu testemunho foi marcado por algumas incongruências quanto à experiência do aborto em si, pelo que foi necessária a formulação de algumas perguntas para uma circunscrição mais precisa da sua experiência. Porém, as respostas de Isabel desembocavam sempre na relação com o ex-namorado ou na sua luta do movimento *Pró-Choice*, que constituíram o centro de toda a sua narração, referindo ainda debates em que participou de forma activa, até mesmo na televisão.

## II. 2. 4. “Paula”

A Paula é estudante na Faculdade de Belas-Artes, e foi lá que nos conhecemos. Não conhecia a sua história; comentei casualmente que procurava relatos de mulheres que tivessem interrompido a gravidez e ela prontificou-se a contar-me a sua história. A entrevista foi registada em minha casa.

Os seus pais, nascidos nas Beiras e ambos com poucos estudos, migraram ainda muito novos para Lisboa em busca de trabalho. Quando Paula nasceu os pais tinham já à volta de 40 anos e apesar do grande fosso geracional, e de divergências de ideias e modos de estar na vida, sempre apoiaram as suas opções. Quando tinha 18 anos, e as discussões eram frequentes, os pais decidiram ir viver com a avó, deixando Paula viver sozinha, como a própria almejava, suportando-a economicamente. Tem 31 anos e concluiu



recentemente o curso. Referiu ser *borderline*, e alguns momentos de depressão correlacionados à sua personalidade limítrofe, atrasaram-lhe o decurso dos estudos:

“Eu sou *Borderline*, não sei se isto te diz alguma coisa, sou uma bipolar *soft*, e fui sempre uma pessoa com falta de auto-estima, entrei para a faculdade... um bocado a achar que ia tirar um curso.”

Paula tinha começado o seu percurso na Faculdade quando foi a uma festa de “um amigo de um amigo”<sup>34</sup>. Rodeada por um ambiente de álcool e drogas, acabou por se envolver com o aniversariante. O preservativo rompeu-se sem darem conta e engravidou.

Como atravessava a fase dos primeiros exames, andava tão empenhada e nervosa que nem deu pelo mês passar e a menstruação não aparecer. Dirigiu-se à farmácia, a fim de se pesar na balança electrónica como regularmente fazia, e aproveitou a ocasião para fazer o teste da gravidez. O resultado: positivo.

“«Dá positivo, não acredito, e agora! O que é que eu fiz! Bem, sinceramente não quero ter este filho». Primeiro pensei: quero, não quero. Mas depois pensei, estou na faculdade, eu ainda sou uma criança, não estou preparada para ter um filho, sou uma adolescente. Não está nos meus planos. E que nem sequer me podia preparar psicologicamente para uma coisa dessas.”

A possibilidade de poder vir a ter aquele filho era para si muito remota, e o mesmo pensava o rapaz. Paula procurou uma clínica com a ajuda de algumas amigas a quem tinha confidenciado o seu problema. As condições de acessibilidade à clínica foram mais complicadas do que imaginara:

“Entretanto pensei: bem, vou ter de procurar onde fazer um aborto. Aí é que foi uma merda... Foi assim: falei com as amigas e com os amigos, mas as amigas é que sabem mais estas coisas. Bati em várias portas e fui super mal atendida, parecia que eu era uma criminosa. «Ai, a doutora tantas está? Aquela doutora que é da minha mãe, ou da minha tia, ou da minha amiga e não sei quê.» E tu vais lá,

---

<sup>34</sup> Expressão que “Paula” utilizou.

vem a empregada ou a enfermeira, e fecha-te a porta, como se fosses uma criminosa! Isso aconteceu-me 3 ou 4 vezes... Depois há aquelas hipóteses esquisitas, de pessoas que sabes que são curiosas, enfermeiro ou sem ser enfermeiro. Só que eu pensei... ainda morro numa merda destas, porque é possível tu morreres numa situação destas, é uma coisa muito simples feita de uma maneira... pronto, por um ginecologista.”

Através de um contacto que uma amiga lhe forneceu, Paula deslocou-se até a uma outra cidade do país para abortar. Submetida a uma anestesia geral, referiu que quando acordou “já estava feito”<sup>35</sup>.

Apesar da entrevistada considerar que tomou a decisão mais acertada, nos meses consecutivos ao aborto, confidenciou ter se sentido desconfortável com o seu corpo e psicologicamente abatida:

“ [...] depois estive para aí um mês... aquilo realmente dá um bocado de depressão, ficas com câibras e um bocado deprimida, sem dúvida. Porque é um corte físico. Depois pensas: «porra, librei-me, safei-me desta»! Mas juro-te que pensei sinceramente que... eu estou-te a contar isto muito suavemente, mas a verdade é que foram um mês e tal, ou dois, muito tensos. As coisas correram bem e eu tive sorte.”

Hoje em dia, Paula não tem problemas em falar abertamente sobre a sua experiência, e mostra-se resolvida com esta questão.

## II. 2. 5. “Ana”

---

<sup>35</sup> Palavras de “Paula”.

Nascida em 1951 no seio de uma família da alta burguesia, a entrevistada Ana relatou, no gabinete em que trabalha, momentos particularmente marcantes da sua vida.

Filha de reconhecidos médicos, nasceu com um notório linfangioma facial, só resolvido aos seus 15 anos. Sofreu ainda uma hepatite, duas pneumonias, um cancro de mama, isto é, Ana passou sempre por graves problemas de saúde. Contudo, formou-se aos 23 anos em germânicas.

Assim, desde pequena, habituou-se a lutar por si e pela sua vida. “Ser lutadora” é uma característica que afirmou ser-lhe muito própria. Porém, asseverou ser uma pessoa com falta de auto-estima:

“Sou a terceira filha, já não desejada... desde muito cedo o meu pai teve *histórias*.... Teve uma amante, que eu me lembre, desde os meus 6 anos até ele morrer. Portanto vivi numa casa em que havia muito pouco amor, havia muita guerra calada, muitas discussões. Lembro-me, de pequenina, de meter a almofada em cima da cabeça para não ouvir.”

A falta de demonstrações de carinho e afecto por parte dos pais rasgavam ainda mais a sua falta de amor próprio, colmatado pela dedicação da empregada da casa:

“Eu não tenho na minha memória os braços da minha mãe. Na minha memória os primeiros braços são da empregada, que não era uma empregada, era a Bia. [...] Hoje chego à conclusão, sendo eu a filha mais nova – eu costumava dizer que a minha irmã era do meu pai, que o meu irmão era da minha mãe, e que eu era dos dois. Certo é que, tanto um como o outro, muito cedo exigiram coisas de mim,... eles já não estão cá para falar: o meu pai morreu tinha eu 28 anos, a minha mãe suicidou-se tinha eu 31, à quarta tentativa de suicídio... enganou-me, quer dizer, conseguiu fazer o que queria, enganando-me.”

Ao longo da sua vida, Ana submeteu-se a três abortos em situações conjunturais diferentes. O primeiro que fez tinha 18 anos. Engravidou do noivo, um alferes que estava destacado em Moçambique. Queria casar e ir para junto dele, mas a mãe não a deixou, estando demasiado preocupada com *as aparências* da família junto da sociedade



burguesa daquele tempo, em que “casar uma filha à pressa” era uma vergonha. Nem mesmo o marido, o pai de Ana, poderia saber:

“[...] porque na altura, para já não havia a pílula, segundo não havia informação, era pela contagem dos dedos, do mês... e pronto! Falhei! Eu queria casar e ir para Moçambique. Falei com a minha mãe, erro meu, hoje reconheço, cuja reacção foi «não pode ser, de maneira nenhuma, o teu pai não vai aguentar, vai ser uma marca brutal para o teu pai, o teu pai pode ter um ataque cardíaco, e ficas responsável pela morte dele. O que eu te aconselho é o aborto e eu vou contigo» [...] chantageou-me em nome da dita sociedade. Eu fui burra, porque fiquei apenas pela conversa com ela e não tive a coragem de ir falar com o meu pai. Hoje olho para o passado e acho que sei porquê: lá está, a minha falta de afecto. Mesmo do meu pai tenho poucas lembranças de colo, embora veja fotografias em que ele me tem ao colo, eu não me lembro! Ele passava a vida a trabalhar,... com outra família...”

Contra a vontade de Ana, a mãe, médica ginecologista, levou-a a uma parteira. Relatou que estava acordada, deitada sobre uma marquesa e com as pernas encaixadas em suportes metálicos. Estava grávida de 2 meses e meio e o aborto foi feito sem anestesia: “um instrumento raspa o útero e é tudo muito doloroso, física e psicologicamente”<sup>36</sup>.

Para além da experiência traumática do aborto, Ana teve de lidar com a exigência permanente da mãe em manter as aparências:

“E para perceber a violência, nesse mesmo dia havia um jantar em casa dos meus pais. Pela profissão dele, enquanto médico e investigador, havia muitas vezes jantares lá em casa. Ainda hoje me lembro que eram indianos porque elas estavam vestidas de *sári*. Eu cheguei a casa, comecei a ter temperatura, chegou aos 40°. A minha mãe mandou-me tomar uma *Aspirina*, tomar banho, vestir-me e ir para a mesa. A minha sorte é que comecei a ter dores de barriga, fui à casa de banho, o aborto não tinha sido bem feito, e o meu organismo salvou-me porque expeliu, e eu fui para a mesa jantar.”

Persuadida pela mãe, nunca contou ao noivo que abortou.

---

<sup>36</sup> Descrição de “Ana”.

Casada com o alferes havia alguns meses, engravida e simultaneamente é-lhe diagnosticada uma hepatite. Ao quinto mês de gestação, Ana foi submetida a um aborto clínico. Relatou que, apesar da inviabilidade do feto, houve quem considerasse, no meio burguês em que vivia, que a gravidez deveria ter prosseguido. Foi necessária a intervenção do pai e de um outro reconhecido médico na justificação pública do aborto. O seu pai acompanhou-a durante todo o período de recuperação da doença e do aborto provocado. O marido, de quem tem dois filhos, “teve uma aventura” segundo a sua narração. O divórcio aconteceu seis meses após a morte de seu pai.

Extremamente fragilizada com a morte do pai, com o divórcio e tentativas de suicídio da mãe, Ana inicia uma relação com um grande amigo, de quem engravida. Dos três abortos a que a entrevistada foi submetida, foi o único que fez por vontade própria:

“Tive a terceira filha dele, mas antes de a ter, engravidei. Como eu já tinha dois filhos, e não sabia no que ia dar, fiz um aborto. Foi, pela primeira vez, a liberdade que exerci sobre mim mesma. Este terceiro já foi feito,... pronto na mesma marquesa, mas já havia uma anestesia, uma máscara, portanto não senti absolutamente nada. Antes do aborto estive deitada numa sala, deram-me um calmante, todo o ambiente era profundamente calmo. Os assistentes eram... mesmo para apaziguar as pessoas, já com uma compreensão humana...”

Entretanto, os problemas de saúde continuavam e, aos 35 anos, Ana teve um primeiro cancro de mama. A experiência de vida de Ana, história dramática de quem diariamente luta com problemas de saúde, e sempre confrangida por uma sociedade burguesa hipócrita, foi serenamente narrada.

## **II. 2. 6. “Maria B”**

A entrevista com Maria B decorreu em minha casa em Julho de 2005. Tem 28 anos, nasceu no Porto e veio estudar para Lisboa aos 17 anos, uma fuga à relação com a mãe:

“Vim estudar sociologia para a faculdade de cá porque queria sair de casa, queria ir para o mais longe possível de casa, e o mais longe possível nessa altura era Lisboa.”<sup>37</sup>

Em Lisboa, Maria B conheceu o namorado na casa de estudantes onde alugou um quarto. Durante ano e meio viveu com ele uma relação instável.

Segundo o seu testemunho, o desemprego e a separação que os pais atravessavam tornavam sua vida particularmente difícil. Desesperado com o divórcio, era iminente a ameaça de suicídio do pai, pelo que Maria B foi viver para o Porto para o acompanhar. Nervosa com este encontro de acontecimentos, vomitava quase todos os dias e a pílula terá perdido o efeito. Engravidou numa vinda a Lisboa:

“De uma das vezes que vim a Lisboa dormi com o meu namorado, com o rapaz com quem eu estava, que agora é o meu namorado. Engravidei. Quando – depois a história do aborto é tão complicada – quando fiquei percebi que estava, que foi logo uma semana e tal depois de ter engravidado, fui fazer um teste e deu negativo; ainda era muito cedo. Quase um mês depois fiz um novo teste e deu positivo. Fiquei feliz por estar grávida, apesar do rapaz com quem eu estava não estar nada satisfeito. Não queria assumir a responsabilidade de ser pai, não sabia como dizer à família.”

Maria B inscreveu-se como grávida na Maternidade Alfredo da Costa. Depois do resultado positivo do teste da farmácia, na ecografia não foi perceptível a gravidez:

“Quando me fizeram a ecografia perguntaram-me «quem é que lhe disse que está grávida?! Você não está grávida!» Eu disse que o teste deu positivo e o homem respondeu que eu tinha tido um óvulo na trompa, que estava quase no útero, que daí a uma semana no máximo eu tinha o período, e para me ir embora porque às vezes os testes dão positivo mas não são verdadeiros. Eu continuava a sentir-me grávida. Fiz mais três testes, foram quatro no total, e os quatro testes deram

---

<sup>37</sup> Segundo a sua descrição, “Maria B” lidava sistematicamente com as ameaças da mãe: se não se comportasse como almejava, quando atingisse 18 anos teria de sair de casa. Foi por isso que quis sair do Porto, vindo estudar para Lisboa.



positivo! Só o desgraçado no hospital continuava-me a dizer que eu não estava grávida.”

Com tanta informação contraditória, a Maria B decidiu ir a uma clínica privada, onde lhe diagnosticaram uma gravidez ectópica, ou seja, o óvulo fecundado estava ainda na trompa. Foram-lhe, então, receitados medicamentos que influenciariam a migração do óvulo.

Em concomitância com o divórcio dos pais, Maria B suportava uma gravidez de alto risco e sem o apoio do namorado:

“Depois tinha aquela complexidade toda: o outro que me dizia que eu não podia continuar com a gravidez e que era melhor abortar, eu que queria dizer aos meus pais, mas também estavam a acabar de se divorciar, [...] Entretanto não podia dizer nada a ninguém, disse a algumas amigas, mas a muito pouca gente, porque todas as pessoas a quem eu contava diziam que o melhor era abortar.”

A Maria B seguiu a prescrição do médico e tomou rigorosamente os medicamentos, mas ao fim de dois meses e meio de gestação o óvulo ainda não havia migrado. Relatou que era um momento muito difícil e angustiante: por um lado queria ter a criança apesar de saber dos riscos que incorria, por outro, o namorado não desejava a gravidez e a sua família estava a atravessar um momento difícil.

Dada a conjuntura, resolveu ir a Espanha. Telefonou para uma clínica de Badajoz que a encaminhou para uma clínica de Mérida pois estavam repletos de marcações. O namorado acompanhou-a.

Chegada a Mérida, depois de uma nova ecografia, os médicos espanhóis suspenderam o aborto e foi-lhe dito para ir de imediato a um hospital “porque a trompa estava em prestes a rebentar e corria perigo de vida”<sup>38</sup>.

Voltou a Lisboa e à Maternidade Alfredo da Costa:

“Chorava imenso, chorava baba e ranho, estava completamente de rastos. Não lhe disse, como é óbvio, que tinha ido fazer o aborto, nem sequer referi isso no hospital

---

<sup>38</sup> Descrição da entrevistada.

vez nenhuma, porque tinha medo. Acho que nunca dei a perceber ao médico que a minha opção era não continuar com a gravidez, e o médico só me dizia «não chore, não se preocupe, nós vamos fazer os possíveis para tudo correr bem, e vai tomar esses medicamentos», viu lá a prescrição que o outro médico na clínica privada me tinha dado, «vai continuar a tomar, e a tomar estes *e não sei quê*, vai correr tudo bem...».”

Entretanto, já com quase três meses de gravidez, a mãe de uma amiga, uma médica, aconselhou-a a abortar e encaminhou-a para uma clínica clandestina “algures entre Aveiro e Porto”<sup>39</sup>. Relatou-me que a clínica tinha atendimento ao público como outra clínica qualquer e, na sala de espera, idosos e crianças aguardavam também por consulta. Ao entrar, informava na recepção que tinha uma marcação para ginecologia, mas antes da interrupção da gravidez, era conduzida até uma psicóloga, que avaliava o estado psicológico da paciente face a uma decisão irreversível.

Do aborto em si, Maria B não se recorda de nada pois foi-lhe administrada a anestesia geral.

Durante os primeiros tempos após o aborto, Maria B foi para o Porto acompanhar o pai, que continuava com tentativas de suicídio. Contou-me que desde os 10 anos de idade vivia na iminência da separação dos pais e a tensão existente foi sempre marcada pela incomunicabilidade e silêncio entre ambos, que por vezes se prolongava durante meses.

O divórcio problemático<sup>40</sup>, o aborto que não podia contar a ninguém, a rejeição do namorado, acabaram por desabar sobre Maria B. As consultas de psiquiatria começaram, a medicação prescrita foi tomada, e ao fim de alguns meses reconciliou-se com o namorado. Passaram dois anos, e hoje em dia namoram e vivem juntos. A relação é

---

<sup>39</sup> Localização conforme apresentou.

<sup>40</sup> A mãe pediu o divórcio por justa causa, alegando infidelidade da parte do marido. Já depois da separação, a entrevistada e o pai descobriram que era ela quem mantinha uma relação ilícita: “O meu pai recebeu os papéis do divórcio. Recebeu a notificação, ela recusava-se a falar com ele. Quando chegou a tribunal, havia a bela história que o meu pai era amante da irmã da minha mãe há catorze anos, tinha a minha tia precisamente catorze anos e nem sequer vivia no continente, vivia na Madeira. Mas esses pormenores devem ter escapado às contas da minha mãe. Então ela estava a pedir o divórcio por justa causa! Foi nessa altura que eu tive de ir para cima porque o meu pai queria matar-se. [...] depois ela foi a tribunal e desmentiu”. Narração da entrevistada “Maria B”.

assumida e Maria B sente-se bem, no entanto, existe um assunto pesado para ambos: ter filhos.

“Mas falar em ter filhos é sempre difícil. Gostávamos mas nem sequer sabemos se temos direito a ... [...] agora passado este tempo todo estamos juntos outra vez... Não podemos simplesmente um dia achar que vamos ter filhos, e eu engravidado e está tudo bem, porque eu vou ter de fazer algum tratamento que me permita lá chegar. Também não sei até que ponto é que nós estamos preparados para passar esse processo todo, tentar engravidar... porque há um sentimento de culpa muito grande por ter feito aquele aborto, tanto da minha parte como da dele.”

A entrevistada relatou que existe em ambos um sentimento de culpa pelo aborto que aconteceu. Para além disso, Maria B tem medo de não poder ter mais filhos dadas as circunstâncias anómalas da sua curta gravidez.

## **II. 2. 7. “Fernanda”**

Em Abril de 2005, no decorrer da minha pesquisa de terreno, a entrevistada Fernanda, uma educadora de 22 anos, telefonou-me. Contou que tinha abortado nessa mesma manhã.

Optou por manter o segredo total perante a sua família e amigos mais chegados. Foi um amigo do namorado que arranjou o telefone de uma enfermeira da área da grande Lisboa, que faz da sua casa uma clínica clandestina.

Fernanda fez uma pausa na toma da pílula e engravidou nesse mesmo mês. Ao terceiro dia de atraso na sua menstruação fez o teste da farmácia, que confirmou o que já esperava:

“Quando fiz o teste, pronto... é uma situação estranha, quando se faz o teste, uma pessoa fica tão nervosa, que até dá vontade de rir quando vê o resultado. E depois foi uma noite toda a chorar, o que é que se faz o que é que não se faz, e só haver uma solução. [...] Esta decisão foi tomada numa noite, foi a decisão mais difícil



mas tinha de ser tomada. Era a única, e tinha de ser logo, é daquelas coisas que tem de ser logo.”

A relação entre ambos é estável e imagina a sua vida futura ao lado do namorado. Assim que desconfiou estar grávida contou-lhe de imediato, e juntos<sup>41</sup> consideraram ser muito cedo para terem um filho.

Depois de decidida a interromper a gravidez, a Fernanda telefonou para o número que lhe tinham dado. A senhora que falou do outro lado da linha é enfermeira num hospital de Lisboa. Foi-lhe recomendado tomar um *Buscopan Composto* meia hora antes do aborto e, durante os oito dias seguintes, teria ainda de tomar um antibiótico para evitar possíveis infeções.

Dirigiram-se, no dia seguinte, à casa da senhora, um bom apartamento nos arredores de Lisboa. Fernanda referiu-se aos muitos gatos que a senhora tinha. A entrevistada e o namorado falaram durante muito tempo com a enfermeira, que os tranquilizou, explicando com precisão como iria interromper a gravidez.

O aborto foi feito num quarto da casa com equipamentos esterilizados. Ao deitar-se sobre a marquesa, Fernanda sentia-se calma, no entanto chorou:

“Eu estava calma, mas interiormente, sabia que estava a fazer uma coisa séria que iria mudar a minha vida, ou estabilizá-la até. E quando estava lá deitada comecei a acalmar-me, e estava a chorar mas era, não sei como é que hei de explicar, mas era como se fosse um alívio.”

Acabou por adormecer devido à anestesia e a enfermeira fez-lhe o aborto por aspiração. Durante o tempo que levou a despertar dos sedativos, cerca de quarenta minutos, a enfermeira foi conversando com o rapaz, também ele nervoso, como contou a entrevistada.

---

<sup>41</sup> “Ter uma criança ou deixar de a ter não tem de ser uma coisa só de uma pessoa, mesmo que nesse momento, em que estava um pouco... em que percebi que estava grávida, acho que me isolei um bocado, não me separei dele, mas isolei-me no meu sentimento porque acho que a decisão é sempre minha e não dele, não podia interferir no que eu pensasse ou deixasse de pensar, porque, para mim, a única coisa que ele podia fazer era apoiar a minha decisão”. Relato de “Fernanda”.

Fernanda acordou já vestida e com um penso nas cuecas devido a pequenas perdas de sangue, que se estenderam ainda por mais uns dias. Relatou que o namorado a levou ao colo desde a marquesa até à cama onde acordou. O rapaz e a senhora vestiram-na quando ainda não tinha recuperado os sentidos.

“Depois acordei numa cama, já estava vestida, nem me apercebi como estava vestida, quando acordei era o que menos me importava, e queria sair de lá, mas queria sair com calma, não estava com pressa de sair de lá. A senhora tinha-me tranquilizado bastante, e estava-me a saber bem estar com ela. Parecia uma tia, não sei, uma amiga e... [a entrevistada voltou a chorar] sabia que depois disto eu nunca mais ia ver aquela pessoa, eu não queria mais ver aquela pessoa que iria recordar-me de uma coisa errada, não errada no sentido em que eu fiz mal, errada porque não devia ter acontecido.”

Fernanda esteve cerca de uma hora a conversar com a enfermeira. Também ela havia abortado uma vez, aos 18 anos de idade, e contou histórias de outras mulheres que recorrem aos seus serviços mais do que uma vez por ano, situações que Fernanda reprova.

Mas, para além da dor sentida por ter interrompido a gravidez, a situação que mais a marcou foi, de acordo com o seu relato, o pós-aborto: a incerteza em saber se podia voltar a engravidar e o peso da ilegalidade do que havia feito.

Passados cinco dias foi fazer uma ecografia. Ao entrar no consultório, o enfermeiro perguntou-lhe quais os motivos que a levavam a fazer o exame, mas Fernanda não teve coragem de dizer a verdade. Durante a ecografia, a entrevistada foi por ele confrontada:

“Não fui capaz de dizer a verdade porque não é legal, disse que era rotina. Depois ele disse: «mas a senhora teve um filho?», e eu «não», e ele olhou para mim e eu comecei a aperceber-me que tinha de dizer a verdade. Perguntou-me «a senhora fez um aborto?» e eu disse que sim e comecei a chorar. Ele foi muito querido também, cancelou o exame e disse-me «nunca mais faça isto, nunca mais diga mentiras, eu assim podia avalia-la de outra forma. O seu útero ainda não está recomposto, ainda está com restos, e não sabemos como é que isto vai evoluir. Eu não lhe vou pedir

nada por este exame, vamos cancelá-lo. Vai voltar daqui a dez dias e fazemos um novo exame para ver se está tudo bem».”

Enquanto chorava, a Fernanda contou que até fazer novo exame só pensava que não podia ter filhos. Sentia-se apavorada e não queria falar com ninguém sobre o seu problema, só mesmo com o namorado.

“Fui lá fazer o exame. Ele não se lembrava de mim, mas eu depois falei-lhe daquilo e ele lembrou-se. Disse que estava tudo bem, para eu não me preocupar, foi muito simpático. Depois ele até me disse, «Agora sê feliz! Ainda vais ter muitos filhos». [...] E eu vi na cara do enfermeiro que me fez o exame, que aquilo é a vida.”

Emocionou-se muito enquanto contava esta passagem da sua história, assumindo a grande tensão que sentiu ao ser defrontada com a verdade, receando a desaprovação ou denúncia do enfermeiro. Mas a compreensão e cuidado que o enfermeiro lhe manifestou contribuíram para a aceitação, perante si própria, de um caso que acontece a muitas mulheres. Fernanda recuperou do trauma do aborto e sabe que não tornará a suceder.

## **II. 2. 8. “Ana B”**

A Ana B, cabo-verdiana de 32 anos, completou a escolaridade obrigatória e é empregada doméstica de familiares meus na área da grande Lisboa. Quando soube, através dos meus parentes, que procurava mulheres que tivessem abortado, prestou-se de imediato a contar-me a sua história. A entrevista decorreu em minha casa.

Tem cinco irmãs da parte do pai, cada uma de sua mãe, e uma irmã de dezoito anos filha da mãe e do padrasto. Os pais separaram-se quando a Ana B tinha oito meses e desde então raramente vê o pai.

Namora desde os 16 anos com o homem com quem casou e de quem tem dois filhos, uma menina de 10 anos e um rapaz de 4 anos. Ao fim de um ano de namoro, a



relação sofreu uma ruptura e Ana B teve uma relação temporária com um outro rapaz e ficou grávida.

Confidenciou a gravidez indesejada a uma amiga de trabalho, também natural de Cabo Verde, que lhe sugeriu receitas “curandeiras”. Ana B experimentou as mezinhas sem, no entanto, ter obtido resultados:

“Existem em Cabo Verde lá uns remédios e se eu fizesse um chá com um concentrado de limão, conseguiria abortar sem ir a lado nenhum. Eu fiz essa experiência mas não deu. Depois havia outra: ela dizia, *não sei quê do ferro enferrujado*, beber aquela água... que conseguiria também, mas não consegui! Quando eu vi as coisas assim um bocadinho apertadas, cheguei também a contar a uma tia minha. Essa tia minha disse-me «ah!...» – porque a minha mãe não vive com o meu pai, a minha mãe vive com o meu padrasto, – e a minha tia disse «ah, é melhor contares à tua mãe, antes que o teu padrasto chegue, para a tua mãe preparar o teu padrasto para o que se está a passar contigo».”

Nesse momento da sua vida, morava ainda com a mãe, a irmã mais nova e padrasto, que desde os seus 13 anos assumiu o lugar de um pai. Aliás, no decurso do seu relato, a Ana B referiu-se ao seu padrasto como pai.

Não conseguia ganhar coragem para contar à mãe, até que foi a tia quem lhe revelou o que estava a acontecer. A mãe ficou aflita, preocupava-se que o marido pensasse que não tinha capacidade de “vigiar”<sup>42</sup> a filha durante os meses em que este esteve a trabalhar noutro país. As duas mulheres, mãe e tia, perguntavam-lhe incessantemente, sem a pressionarem a fazer o aborto, qual a sua decisão. Queriam saber como se organizariam a partir daí.

A entrevistada contou sentir *vergonha* de contar ao rapaz de quem tinha ficado grávida. Porém, decidiu dirigir-se até à casa dele levando consigo o teste de gravidez. Foi por ele rejeitada e decide abortar.

---

<sup>42</sup> Palavras de “Ana B”.

A fim de saber se a poderia ajudar, consultou a sua médica que se recusou a encaminhá-la para uma clínica clandestina. Porém, garantiu-lhe que a acompanharia depois “do serviço feito”<sup>43</sup> e que não a denunciaria.

Falou com a mãe e juntas procuraram parteiras nas “páginas amarelas”. No dia seguinte, com hora marcada numa parteira diplomada, dirigiu-se com a tia a Benfica e foi de imediato atendida. Pagaram “50 contos”.

A Ana B levou anestesia geral e não se lembra de nada. Diz que não doeu nem sentiu remorsos:

“E eu fui com a minha tia a Benfica, a uma parteira particular, a uma senhora que tem um consultório. Eu tinha hora marcada, parece que havia mais pessoas que iam lá, pronto... fazer o serviço. E então fui com a minha tia, ... quando cheguei fui logo atendida, estava dentro do meu horário. Deram-me uma anestesia geral, eu adormeci, depois quando acordei...[...] Não me doeu nada! Não me doeu, eu não senti remorsos nem nada! Eu tinha, pronto..., devia ser um mês de gravidez, mas não me doeu nada. Depois a senhora receitou-me umas injeções para eu comprar na farmácia, e para tomar no centro de enfermagem. Ah! Mas quando eu saí foi pelo meu pé! Fui para casa, pronto, um bocadinho assim *coiso* da anestesia, mas graças a Deus não tive problemas nenhuns.”

Saíu do consultório e foi para casa, ainda ligeiramente cambaleante devido aos efeitos da anestesia. Foi acompanhada pela sua médica, fez ecografias e o seu corpo não tinha sofrido danos graves.

“Depois fui à minha médica de família, disse-lhe que já tinha feito o serviço e ela depois mandou-me fazer ecografias, para ver se estava tudo bem comigo, se não tinha problemas, e não tive problemas. Não senti remorsos. Há pessoas que fazem e depois ficam a pensar, com pena... Eu não sentia nada pelo rapaz, mas não senti... às vezes lembro-me quando falam em aborto. Lembro-me, mas não me afectou psicologicamente. Às vezes afecta-me, porque depois voltei para o meu marido, quando ele se zanga «ah... eu estou contigo mas tu fizeste um aborto de

---

<sup>43</sup> A recorrência a “serviço” como metáfora de aborto foi frequente no relato de “Ana B”.

outro homem», só nesses momentos é que me lembro que eu fiz alguma coisa que eu acho que não devia ter feito. Pronto, era para o meu bem, também ainda era jovem e não queria ter um filho sem pai ou de uma pessoa que eu não gostasse.”

A relação com o marido está muito desgastada. Ana B empenha-se muito no seu trabalho e quer proporcionar uma boa educação aos filhos, mas o marido é um elemento profundamente destabilizador em casa. Segundo o seu testemunho, é alcoólico e gasta todo o dinheiro em vícios. É um pai completamente negligente e agride verbalmente Ana B, até mesmo na presença das crianças. Já tentou agredi-la fisicamente, mas a Ana B defendeu-se:

“Mas olha como tenho vivido! Estes 17 anos... o meu marido é muito mulherengo! Arranja mulheres para cima e para baixo e tem me empatado a vida... a vida dele é só as mulheres, e a bebida também, porque ele está a tornar-se alcoólatra. Todos os dias chega bêbedo a casa! Não há maus tratos físicos, mas psicologicamente é um desvairado de palavras. Eu tenho pena é dos miúdos, que criam naquele ambiente. Eu agora resolvi procurar um melhor ambiente para os meus filhos, para terem uma infância feliz.”

Ana B não sente remorsos do aborto que fez. É um assunto completamente ultrapassado na sua vida. Separou-se definitivamente do marido e vive sozinha com os dois filhos.

### **II. 3. 9. “Júlia”**

O contacto desta mulher de 67 anos foi cedido por Manuela Tavares da UMAR. Júlia disse-me que podia expor o seu nome de baptismo na reconstituição do seu trajecto biográfico, mas optei por criar um nome fictício, característica constante em todas as narrações apresentadas. A entrevista decorreu em sua casa, na margem Sul do rio Tejo.



A entrevistada cresceu e viveu durante largos anos no Algarve, onde nasceu no seio de uma família pobre que vivia do mar. Operária fabril da indústria conserveira, Júlia não teve acesso à escola e aprendeu a ler só depois do 25 de Abril.

Começou a namorar o marido aos 17 anos e engravidou, sendo pelos pais obrigada a casar. Ao fim de doze dias de casada, o marido foi preso por alegadamente ter “desonrado” uma outra rapariga. Júlia contou que no tempo da ditadura um homem incorria numa pena até três anos de prisão se ofendesse a honra e pudor de uma rapariga, ao desflorá-la:

“E então, aconteceu que naquele tempo havia estas regras: o meu marido, muito jovem, acho que namorou uma prima. Quando eu comecei a namorar o meu marido, era bastante nova, tinha 17 anos, eu depois engravidei. Engravidei, lógico que os meus pais, além do tareão que levei por ter ficado grávida, obrigaram-nos a casar. Casámos, e ela faz queixa do meu marido, a outra rapariga, a outra pequena, ela diz que ele a enganou. Estamos no tempo do Salazar, quem enganasse uma rapariga podia ter prisão. Então, eu tinha 12 dias de casada e foi ele preso. [...] Se uma rapariga dizia que tinha sido desonrada por um rapaz, ele era preso imediatamente. O meu marido foi julgado e preso com 19 anos. Eu fiquei grávida tinha doze dias de casada. Ele apanhou três anos de prisão.”

Aos 19 anos de idade, o marido de Júlia foi condenado a três anos de prisão. Sem recursos económicos, mãe de um filho, Júlia vive com os pais numa pequena e pobre casa. O pai pescador, oferecia peixe ao carcereiro e em troca este permitia que a jovem mulher estivesse algumas tardes a sós com o marido na cela da penitenciária, e assim engravidou novamente:

“E ele só saiu da prisão dois anos depois. Tiraram-lhe um ano e tal. Dado que o carcereiro... o meu marido tornou-se alcoólico na cadeia, o carcereiro era de facto um homem alcoólico! O meu pai como lhe levava peixe, o carcereiro dava-me facilidade de eu ficar com o meu marido lá nas tardes. Entretanto fiquei grávida outra vez enquanto ele continuava na cadeia.  
[...] Abortei, sozinha. Abortei, e fiz eu. Portanto, fazia daquelas coisas que a minha mãe me ensinava, porque a minha mãe também fez bastantes.”

Dado este encontro de acontecimentos, Júlia decidiu abortar provocando ela mesma o “desmancho” como a mãe lhe ensinara. No contexto social em que cresceu, as mulheres não tinham dinheiro para recorrer a uma parteira. Havia uma única, que as socorria quando estavam em risco de vida, a quem chamavam “cigana”: “Ela salvou muita gente!”, disse-me Júlia. Eram as próprias mulheres que faziam o aborto a si mesmas, um conhecimento que passava de mães para filhas:

“[...]A ela própria, sim! Naquele tempo tínhamos de ser nós, não tínhamos parteiras. Tínhamos uma única parteira. Fiz com o pé de salsa, com o pé da salsa nós enfiávamos no útero, portanto estávamos lá com o vapor da água quente, água e sabão, sabão que nos ardia tanto, sabão azul e branco. Com vinho, canela, fazíamos aquelas misturas e bebíamos. Bebíamos essas coisas junto com os vapores que se fazia, e tocando lá com o pé da salsa... a minha mãe chegou a fazer com agulha de *crochet*! Portanto aquilo era picar lá o sítio. Sofremos horrores! Sofremos horrores porque as dores são imensas, é uma coisa impressionante. E aquilo não é feto, não é nada, porque se nós formos ver, aquilo é uma posta de sangue que vem, nada mais, que está ali agarrada.”

A Júlia fez três abortos durante a sua vida, sempre a ela própria com a ajuda da mãe e das vizinhas. As mulheres ajudavam-se mutuamente, porque o aborto era uma fatalidade que atingia muitas:

“Nós comunicávamos «*então o outro já foi para a casa pia?*», era o estilo que nós dizíamos. «Já foi para a *casa pia* filha, com grande dor e grande mágoa.» Choravam e lamentavam, mas não haviam condições para ter outro filho, nem tínhamos espaço para ter outro filho, nem condições económicas, nem psicológicas.”

O terceiro e último aborto que Júlia fez implicou sérios riscos para a sua saúde, chegando mesmo a ser internada no hospital. Tinha 24 anos:

“Eu fiz três abortos, sempre em casa. O último que fiz estive bastante mal, tive que ir para o hospital, mas tive que dizer que tinha caído e que tinha espetado uma coisa, porque eu não podia dizer que tinha sido eu a fazer o aborto.”

Júlia não voltou a abortar. Contou que lhe repugnava o contacto físico e sexual com o marido, que por vezes a maltratava devido a alcoolismo adquirido durante do período em que esteve preso.

No curso da sua vida, ainda antes do 25 de Abril, a entrevistada participou num movimento de mulheres que lutavam pela libertação dos maridos, pescadores presos em Faro devido a uma manifestação contra os armadores. Esteve presa durante quatro dias por se ter rebelado contra a polícia aquando da reivindicação que exigia a libertação dos homens e melhores condições de trabalho na fábrica:

“Foram presos, foram logo para Faro. Aí eu comecei a organizar as mulheres, levei a noite inteira a bater à porta das mulheres a dizer «nós temos de nos organizar! Nós temos de libertar os nossos homens. Aqui há algumas que os maridos não chegaram a ir, mas vocês têm de colaborar. E vamos embora para a luta!» Fomos para a luta, fomos á capitania, fomos falar com o comandante, fomos falar com a polícia. Quando nós estávamos a ir para a luta a GNR cerca-nos, começa à pancadaria. Eu fui logo à frente, tinha um filho com um ano... eu disse-lhe «então ainda em cima levamos pancada! A exigência nos pertence, é o nosso dinheiro, os nossos filhos precisam de comer!». Levei logo uma coronhada, que me abriu a boca, e depois levaram-me presa para a GNR. Estive lá ainda quatro dias. Foi horrível! Eu ali dentro! Naquela altura, minha jovem, muito honestamente, eu percebia era de fome, de política eu não percebia. Ouvia era uns zunzuns, depois o meu pai dizia ‘filha! Do que ouves não digas nada!’.”

A entrevistada contou ter passado fome em criança. Deduzimos, a partir do seu relato, que a vida de Júlia foi difícil. Aos 45 anos o seu marido faleceu vitimado por um cancro. A entrevistada conviveu ainda com a toxicodependência de um filho durante vários anos. Mas, o ponto mais dramático foi o atropelamento fatal da filha mais nova, quando a menina regressava da escola:



“[...] teve um cancro, aqui no soalho da língua, eu e a minha filha, apanhávamos os bocadinhos da língua que caía podre. Perdeu a língua toda, perdeu os dentes todos... eu dava-lhe banho com trinta e dois quilos, era mesmo uma múmia... pegava nele ao colo! Morreu com 45 anos. E, entretanto, tinha o meu filho fechado aqui naquele quarto, drogado. Ia-me levando tudo [...] Depois da luta com o meu marido a morrer, a minha filha sai de casa, quatro horas depois dizem-me que ela está morta! Saiu da escola, contente porque tinha passado de ano...[a filha da entrevistada foi atropelada] já viu como é que é esta carga? Como é que nós conseguimos dar a volta a isto tudo? Como é que há alguém que se atreve a fazer julgamentos!”

Júlia participa no movimento *Pró-Choice*, acompanhando de perto as acções preconizadas pela UMAR. Também as entrevistadas Maria e Isabel se empenham no movimento pelo aborto e contracepção, mas por via do partido Bloco de Esquerda. As restantes mulheres entrevistadas afirmam ser contra a perseguição penal desencadeada pela lei então vigente sem, no entanto, pertencerem a partidos políticos ou organizações não governamentais.

## **II. 3. Imbricações e cruzamentos: questões metodológicas da análise comparativa**

Dentro de um quadro etnosociológico, a reconstituição e cruzamento de narrações de vida é precedida pela reprodução integral da entrevista. A transcrição<sup>44</sup>, com efeito, retira algumas propriedades à narração ao vivo a que o investigador assistiu. Numa comunicação entre duas pessoas, a mensagem passa simultaneamente por três canais<sup>45</sup>, a saber: comunicação não verbal, como é o caso de gestos ou expressões faciais; entoação da voz; e as palavras proferidas. Aquando do registo áudio da entrevista, perdem-se

<sup>44</sup> Bertaux opta pelo termo retranscrição em detrimento do termo transcrição. Aqui mantemos o verbo transcrever, por não nos parecer dúbio quando utilizado neste contexto. Daniel Bertaux; *L'Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 69.

<sup>45</sup> Idem, *Ibidem*.

elementos respeitantes à comunicação não verbal, da mesma forma que a transcrição da entrevista não contém entoações de voz. Restam palavras<sup>46</sup>. O investigador deverá ter em linha de conta estas limitações inerentes à transcrição e poderá acrescentar ao corpo de texto notas sobre as modulações de voz captadas no registo sonoro<sup>47</sup>. Poirier, Clapier-Valladon e Raybaut sugerem que a transcrição seja feita só de um lado da folha, para que seja possível cortar e colar, deixando espaço nas margens para anotações<sup>48</sup> provenientes do processo analítico de reunião e ordenamento diacrónico da narrativa.

Para Bertaux, é necessária a distinção entre três ordens de realidade na compreensão de uma narração de vida. A primeira é a *realidade histórico-empírica*<sup>49</sup> realmente vivida, ou seja, os acontecimentos que povoam o percurso biográfico de uma pessoa. A *realidade psíco-semântica*<sup>50</sup> diz respeito ao olhar retrospectivo do sujeito relativamente ao seu percurso biográfico. Por fim, a *realidade discursiva*<sup>51</sup> relaciona-se com o discurso que o sujeito considera que deve apresentar sobre a sua vida. Numa exposição sequencial dos acontecimentos que constituem o percurso do sujeito, surgirão em verdade *zonas brancas*<sup>52</sup> no relato do entrevistado, isto é, determinados acontecimentos biográficos não relatados ao investigador, que podem ser *fortuitos*, quando dizem respeito a momentos rotineiros da existência, ou, pelo contrário, altamente *significativos* e, por isso, intencionalmente omitidos.

Entre o percurso biográfico e o relato que dele se faz existe um nível intermédio, a que Bertaux chama *totalização subjectiva*<sup>53</sup> da experiência vivida. Este nível intermédio reúne os materiais mentais a partir dos quais o sujeito tentará produzir a sua narração. A memória, os juízos morais, a sua ideologia e outras faculdades intelectuais do indivíduo contribuem para a construção da sua visão do mundo e sobre o seu lugar no mundo<sup>54</sup>.

---

<sup>46</sup> Idem, Ibidem.

<sup>47</sup> Idem, Ibidem.

<sup>48</sup> Jean Poirier; Simone Clapier-Valladon; Paul Raybaut; *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, op. cit., p. 58.

<sup>49</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 71.

<sup>50</sup> Idem, Ibidem.

<sup>51</sup> Idem, Ibidem.

<sup>52</sup> Idem, Ibidem, p. 81.

<sup>53</sup> Idem, Ibidem, p. 71.

<sup>54</sup> Idem, Ibidem.

O trabalho de reconstituição da estrutura diacrónica do percurso é um procedimento moroso mas extremamente fecundo. Com diversas leituras de uma transcrição surgem numerosas pistas de análise para estabelecer a estrutura diacrónica da história reconstruída. Nesta fase do processo analítico, o investigador poderá inferir a ordem cronológica em que os factos se desenrolaram, sublinhar partes a integrar e reagrupar a narração por centros de interesse.

Seja qual for a realidade discursiva adoptada pelo indivíduo no relato da totalização subjectiva da realidade histórico-empírica, existe sempre um conjunto de acontecimentos estruturantes do percurso do indivíduo que constituem um *núcleo central estável*<sup>55</sup> ao qual o investigador se irá ancorar para reconstituir a narração de vida. Esse núcleo tem uma estrutura diacrónica<sup>56</sup>, ou seja, acontecimentos histórico-evolutivos relacionados entre si na sua sucessão temporal.

Por vezes o indivíduo, no relato das suas experiências vividas, perde-se na estrutura diacrónica do seu percurso, invocando por antecipação um determinado acontecimento, ou mesmo recuperando um momento fora da ordem diacrónica estabelecida:

“La forme la plus courante d'écart du récit par rapport à la description linéaire de l'histoire reconstituée n'est pas tant le retour en arrière que le «saut vers l'avant»: par associations d'idées ou pour d'autres raisons, le sujet saute comme pieds joints par-dessus toute une période de sa vie; cela l'amène ensuite, spontanément ou parce que le chercheur a visiblement perdu le fil, à retourner au moment précis du saut.”<sup>57</sup>

Acontece com maior frequência a antecipação de um acontecimento ocorrido posteriormente no discurso, ou seja, é mais recorrente desvios por *prolepse* do que por *analepse*. Isto é, o sujeito dá mais comumente, aquando da descrição linear de um percurso de vida, um salto por cima de um período, do que um salto para trás.

---

<sup>55</sup> Idem, Ibidem, p. 73.

<sup>56</sup> Idem, Ibidem, p. 74.

<sup>57</sup> Idem, Ibidem, p. 76.



Na apresentação definitiva da história de vida, o investigador apaga-se da acção narrativa deixando lugar ao narrador. O resultado final é, então, um texto em que a narração de vida aparece na primeira pessoa.

O “momento” de análise comparativa constitui o verdadeiro centro de um inquérito etnosociológico, pois é pela confrontação de dados recolhidos em diferentes fontes e verificação de recorrências entre situações idênticas que se vai consolidando um modelo<sup>58</sup>. O corpo de hipóteses adquire, assim, uma forma sociológica<sup>59</sup>.

“[...] l’analyse d’un récit de vie ne constitue qu’un moment au sein d’une totalité dynamique. Mais à l’inverse, pour que les comparaisons entre récits soient fructueuses et cumulatives, pour qu’y apparaissent des récurrences par exemple, il faut bien que les contenus latents de chacun des récits recueillis aient été d’abord explicités. S’il n’existe à ma connaissance aucune technique pour atteindre ce but, on peut cependant dégager quelques procédures sociologiques pertinentes.”<sup>60</sup>

A análise comparativa tem o seu início no momento em que é feita a segunda entrevista, o que distingue o inquérito etnosociológico do inquérito quantitativo<sup>61</sup>. Em suma, o espírito comparativo irriga todo o inquérito etnosociológico.

## **II. 4. Uma nódoa negra enorme: relendo as narrações de vida**

De acordo com a orientação etnosociológica, procurámos reconstituir a estrutura diacrónica de nove narrações de vida unidas pela experiência do aborto clandestino, recolhidas entre Junho e Outubro de 2005.

---

<sup>58</sup> “C’est par la comparaison entre parcours biographiques que l’on voit apparaître des *réurrences* des mêmes situations, des logiques d’action semblables; que l’on repère, à travers ses effets, un même mécanisme social ou un même processus.” Idem, Ibidem, p. 95.

<sup>59</sup> Idem, Ibidem.

<sup>60</sup> Idem, Ibidem, p. 68.

<sup>61</sup> Idem, Ibidem, p. 95.

Como vimos, Bertaux diferencia três ordens de realidade na análise e compreensão de uma narração de vida. O primeiro axioma é a *realidade histórico-empírica*<sup>62</sup>, ou seja, os acontecimentos realmente vividos que povoam o percurso biográfico de um indivíduo.

A *realidade psíco-semântica*<sup>63</sup> diz respeito ao olhar retrospectivo do sujeito relativamente ao seu percurso biográfico. Com frequência, ao avaliar retrospectivamente o curso da sua vida, o indivíduo é levado a considerar que se tivesse tomado outra atitude ou decisão, num determinado momento da sua vida, o seu trajecto biográfico ter-se-ia alterado significativamente. Encontramos, com efeito, em relação a um acontecimento como o aborto, e por se tratar da suspensão da formação de um ser humano, formalizações discursivas no *condicional* no relato de algumas entrevistadas. Estes momentos discursivos são reconstruções *ucrónicas*, visto tratar-se de uma recordação fictícia situada em *tempo nenhum*. De seguida apresentamos duas situações recolhidas:

“É incrível como é que chego ao fim, paguei, e chego a casa a pensar... se calhar eu podia ter mudado a minha vida toda,... não sei, fica uma pequena *chance*, uma pequena dúvida. Eu não sei como é que há pessoas capazes de pensar que o aborto é contraceção, não pode ser! [...] Se eu engravidar outra vez eu não vou fazer outro aborto. Eu não aguento. Acho que prefiro suicidar-me a fazer outro aborto.”<sup>64</sup>

“Mas cá bem no fundo eu achava, ele não vai mudar, ele vai me abandonar. [...] Às vezes penso que se eu tivesse tido o filho se calhar ainda estávamos juntos.”<sup>65</sup>

Na apresentação da narração de vida de “Margarida”, o aborto era para si a *única* solução possível. Não obstante, no final da entrevista ponderou a mudança que se poderia ter operado sobre a sua vida e a hipótese que foi interrompida pela decisão que tomou pesa incomensuravelmente sobre si.

Ao olhar retrospectivamente este acontecimento do seu trajecto biográfico, a entrevistada “Isabel” atribui à hipotética criança não nascida o motivo que eventualmente

---

<sup>62</sup> Idem, Ibidem, p. 71.

<sup>63</sup> Idem, Ibidem.

<sup>64</sup> Relato de “Margarida”.

<sup>65</sup> Relato de “Isabel”.

manteria a sua relação com o ex-namorado, recriando em pensamento como poderia ter alterado o curso da sua vida.

Depois do olhar retrospectivo do indivíduo relativamente ao seu trajecto biográfico, onde encontramos as reconstruções ucrónicas, a terceira ordem de realidade apresentada por Bertaux, a *realidade discursiva*<sup>66</sup>, diz respeito à forma como o sujeito considera que deve apresentar o curso da sua vida. Entre o percurso biográfico realmente vivido e o relato que dele se faz, existe ainda um nível intermédio a que Bertaux denomina de *totalização subjectiva*<sup>67</sup> da experiência vivida. Nesta fase o sujeito reúne os materiais mentais a partir dos quais tentará produzir a sua narração<sup>68</sup>. No caso da entrevistada “Margarida”, articulando a memória dos momentos dolorosos de uma interrupção da gravidez sem anestesia, os seus juízos morais, ideologia e outras faculdades, trâmites que contribuem para a construção da sua visão do mundo e sobre o seu lugar no mundo, o produto da totalização subjectiva desemboca num encadeamento de juízos em torno da ilegalidade do aborto:

“Depois,... voltou a acontecer, mas da segunda vez foi muito pior. Primeiro porque já tinha acontecido, porque eu pensava, isto nunca mais me vai acontecer, porque é ilegal..., eu não estou de acordo com o aborto, de maneira nenhuma, nada![...] E ficou aqui. É uma nódoa negra enorme. Quando contei ao meu médico de família, há um ano atrás, fiquei desfeita. E tive de ficar em casa como se nada tivesse acontecido... porque é ilegal. Se fosse legal eu tinha contado à minha mãe e ela se calhar tinha vindo comigo, mas sendo ilegal, e ainda por cima sendo ela do mundo da medicina...”

É de acordo com a totalização subjectiva da experiência vivida que o sujeito concebe a sua realidade discursiva. Com efeito, momentos antes de se iniciar a entrevista, algumas mulheres comentaram que na véspera do encontro haviam recapitulado mentalmente a sua história e revelaram que essa rememoração fora mais dolorosa do que

---

<sup>66</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 71.

<sup>67</sup> Idem, Ibidem, p. 71.

<sup>68</sup> Idem, Ibidem.



à partida a julgariam ser. Houve quem assumisse ter reflectivo sobre a forma como apresentaria a sua história, “[...] para não dizer nenhuma barbaridade”<sup>69</sup>.

Em relação às narrações de vida das entrevistadas mais jovens, e aquando da *realidade discursiva*, é traço comum justificarem a opção do aborto pela conjuntura profissional, que consideram ainda instável e desorganizada:

“E depois foi uma noite toda a chorar, o que é que se faz o que é que não se faz, e só haver uma solução. Porque a vida não... não dá para outra coisa. Para ter uma vida minimamente organizada, minimamente estruturada... eu também quero dar uma vida como os meus pais me puderam proporcionar, e sei que a ter uma criança neste momento... eu sei que não ia conseguir... [a entrevistada emocionou-se ao comentar esta decisão] ter uma vida tão estável... e não iria conseguir dar o meu melhor.”<sup>70</sup>

A transição de um *subsistema* para um outro, como a passagem da esfera escolar ou universitária para o mercado de trabalho, ou até mesmo o desejo de constituir família<sup>71</sup>, são acontecimentos que se pretendem *fluir* em consonância com determinadas expectativas. Este processo de *regulação diacrónica de transições de status*<sup>72</sup> e eventos de um percurso biográfico tem consequências a um nível simbólico: a previsibilidade da sucessão dos acontecimentos, quando interiorizada pelo sujeito, incute-lhe elevadas expectativas relativas ao seu futuro, designadamente na sua “carreira profissional”. Com base nas narrações de vida recolhidas, observamos que uma gravidez não desejada, particularmente numa jovem com determinadas aspirações profissionais, surge como um entrave ao percurso de vida por si projectado:

“Não, não, eu não me sentia preparada para ter um filho. Em relação aos meus pais, quer dizer, vivo com eles,... agora há duas visões: ou engravidava e durante muito tempo travava uma luta contra os valores dos meus pais, e aquilo acabava

---

<sup>69</sup> Palavras de “Margarida”.

<sup>70</sup> Relato de “Fernanda”.

<sup>71</sup> De acordo com relato de “Fernanda” ou de “Margarida”, os exemplos que seleccionámos.

<sup>72</sup> Hanns-Georg Brose, “Coping with Instability – The emergence of new biographical patterns” in *Life Stories*, editado por Daniel Bertaux, Manchester Free Press, nº 5, 1989, p. 3.

por correr bem, a criança nascia, ficavam todos embevecidos; ou então ia pelo caminho violento, acabava com tudo o que tinha, ia-me embora, começava a trabalhar, deixava de ter... e de fazer e querer! E ainda hoje estou a juntar frutos dessa minha decisão! [...] Eu ter um filho numa situação em que não poderia suportar o filho. Imagina que eu ia acabar o curso com o bebé?! Eu acabei o curso no tempo mínimo porque quis, e agora estou a acabar o mestrado, porque quis.”<sup>73</sup>

Como podemos verificar, surgem em ambos os discursos alusões à esfera familiar. No caso de “Fernanda” prende-se com o *ideal* que tem de família, herdado da sua “infância feliz”<sup>74</sup> e como havia prognosticado proporcionar o equivalente a um filho seu. Efectivamente, segundo a definição de Pierre Bourdieu, a família é uma **ilusão bem fundada**, reproduzida com a *garantia* do Estado, fornecedor de meios para a sua *existência e subsistência* enquanto “ficção social”<sup>75</sup>. A entrevistada “Margarida” relatou que a gravidez iria provocar uma grave crise familiar, inviabilizando, eventualmente, os moldes em que é assegurada a sua *integração* nessa unidade<sup>76</sup>.

Enquanto esquema classificatório e modelo fundamental para a construção do mundo social, a família é uma das categorias que providencia materiais a partir dos quais o sujeito constrói a sua “*Idéologie Biographique*”<sup>77</sup>. A partir da sua *ideologia biográfica*, impregnada de colorações retrospectivas, cada sujeito dirige o relato da sua vida como uma reconstrução marcada pela coerência com que pretende firmar o seu trajecto.

Seja qual for o discurso apresentado pelo indivíduo no relato da totalização psíquico-semântica da sua experiência vivida, existe um conjunto de acontecimentos estruturantes

---

<sup>73</sup> Narração de “Margarida”.

<sup>74</sup> Palavras de “Fernanda”.

<sup>75</sup> “Se a família surge como a mais natural das categorias sociais, e por isso está votada a fornecer o modelo de todos os *corpos sociais*, é porque a categoria familiar funciona, nos *habitus*, como esquema classificatório e princípio de construção do mundo social e da família como corpo social particular, que se adquire precisamente no interior de uma família como ficção social realizada. A família é, com efeito, o produto de um verdadeiro *trabalho de instituição*, ao mesmo tempo ritual e técnico, visando instituir duradouramente em cada um dos membros da sua unidade instituída sentimentos de molde a assegurarem a *integração* que é a condição da existência e da persistência dessa unidade”. Pierre Bourdieu, [1994], *Raisons Pratiques: sur la Théorie de l’Action*, trad. Port. Miguel Serras Pereira *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras, Celta, 1997, p. 101.

<sup>76</sup> Idem, Ibidem, p. 96.

<sup>77</sup> Daniel Bertaux; *L’Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 36.



do seu percurso que constituem o núcleo central estável<sup>78</sup> de uma biografia. Desmantelando índices descritivos provenientes de aspirações ou ilusões subjectivas, o investigador poderá isolar, pela análise comparativa e verificação de recorrências entre os diversos *núcleos centrais* reunidos, o corpo comum à amostragem recolhida.

Posto isto, e depois da reunião e ordenamento analítico dos relatos, e construção de histórias de vida, encontramos duas direcções em que iremos trabalhar o aborto<sup>79</sup>:

A primeira orientação constituída a partir dos relatos recolhidos, será direccionada para a relação intersubjectiva entre os agentes, ou seja, para a *relação entre a mulher que abortou e a esfera social*. Aqui encontramos as premissas para estabelecer o movimento pelo aborto e contracepção enquanto luta pelo reconhecimento social da autonomia das mulheres<sup>80</sup>. Neste campo, respeitante à intersubjectividade, pensaremos o feto e o seu estado de imagem visível: o *tecnofeto*.

Na segunda que propomos a partir dos dados recolhidos na pesquisa de terreno, faremos uma análise à experiência fenomenológica do que é objecto, e no caso vertente, a *afecção subjectiva da experiência do abjeccionista do aborto*<sup>81</sup>. Dentro deste quadro interpretativo, referente ao domínio *fenomenológico* e *subjectivo*, surge o feto como *resto*, como uma semi-identidade extraviada para o meio circunjacente, matéria objecta: como *feto-objecto*.

No capítulo que se segue, apresentaremos os momentos mais significativos do movimento em estudo, assim como produções simbólicas no espaço social e os actos comunicacionais entre os dois movimentos em torno do debate pela despenalização do aborto: os *Pró-Vida* e os *Pró-Choice*.

---

<sup>78</sup> Idem, Ibidem, p. 73.

<sup>79</sup> Queremos ressaltar que na introdução da dissertação apresentámos três vértices de análise, **Antropologia**, **Abjecção** e **Arte**; contudo, a partir dos relatos de vida recolhidos trataremos da análise do movimento social (vértice *antropologia*) e experiência fenomenológica do aborto (vértice *abjecção*).

<sup>80</sup> Este ponto será desenvolvido no capítulo IV.

<sup>81</sup> O capítulo V será dedicado à *abjecção*, experiência simbólica dos limites do corpo ligada à expulsão de dejectos do organismo e outras matérias entendidas enquanto *semi-identidade*.



### III. MOVIMENTO PELO ABORTO E CONTRACEPÇÃO EM PORTUGAL

#### III.1. Momentos mais significativos do movimento nos últimos 40 anos

Os acontecimentos que levam à formação da Campanha Nacional pelo Aborto e Contraceção (CNAC), irrompem depois da revolução de Abril: a 4 de Maio de 1974 postulava-se “o direito ao aborto” numa brochura do Movimento de Libertação das Mulheres<sup>1</sup>. No ano seguinte era publicado “Aborto, direito ao nosso corpo”, o primeiro livro sobre esta questão, de Maria Teresa Horta, Célia Metrass e Helena de Sá Medeiros<sup>2</sup>. Porém, a grande polémica surge em 1976, quando Maria Antónia Palla e Antónia de Sousa realizam uma reportagem para o programa da RTP “Nome-Mulher” e, de imediato, erguem-se vozes muito críticas vindas das alas mais conservadoras do CDS, PPD e Ordem dos Médicos. O programa é suspenso e Maria Antónia Palla é mesmo acusada de “atentado ao pudor e incitamento ao crime”<sup>3</sup>. O julgamento da jornalista, absolvida em 1979, suscita o surgimento de uma mobilização cívica, convertendo o aborto clandestino num debate nacional.

Com efeito, o despertar da democracia em Portugal, correspondente à *terceira vaga da democracia*<sup>4</sup> no mundo moderno, desencadeou uma forte adesão das massas a causas políticas e sociais<sup>5</sup>, período durante o qual as massas pareciam controlar o curso dos acontecimentos no país<sup>6</sup>.

A Campanha Nacional pelo Aborto e Contraceção<sup>7</sup> constituiu-se em Abril de 1979. Nesse mesmo ano, aquando do julgamento de uma jovem de 22 anos, acusada sob

---

<sup>1</sup> Manuela Tavares, *Aborto e Contraceção em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, p. 11.

<sup>2</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*, p. 24.

<sup>4</sup> Terminologia de Samuel Huntington. André Freire; Michael A. Baum; “Partidos políticos, movimentos de cidadãos e referendos em Portugal: os casos do aborto e da regionalização” in *Análise Social*, vol. XXXVI (158-159), 2001, pp. 10,11.

<sup>5</sup> Nomeadamente em eleições legislativas, visto que a participação eleitoral entre 1975 e 1980 nunca foi menor do que 83%. Idem, *Ibidem*.

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>7</sup> A CNAC reunia diversas associações: Movimento de Libertação das Mulheres, Informação/Documentação Mulheres, União de Mulheres Alternativa e Resposta, Grupo Autónomo de Mulheres do Porto, Grupo de Mulheres da Associação Académica de Coimbra. Manuela Tavares, *Aborto e Contraceção em Portugal*, op. cit., p. 24.

denúncia anónima do crime de aborto, a CNAC propala o abaixo assinado, “Nós Abortámos”, recolhendo cerca de três mil assinaturas<sup>8</sup>. É então que o movimento pelo aborto e contracepção ganha protagonismo junto dos agentes políticos, despertando o interesse de alguns partidos, como o Partido Socialista, Partido Comunista Português e União Democrática Popular, que prepararam propostas de lei para apresentar à Assembleia da República.

A 11 de Novembro de 1982, activistas da CNAC manifestam-se nas galerias da Assembleia da República, envergando camisolas onde se lia “nós abortámos”. Foi a primeira vez que ocorreram movimentações deste género dentro da Assembleia, num dia em que se votavam três projectos de lei apresentados pelo Partido Comunista Português: educação sexual e planeamento familiar, protecção na maternidade e interrupção voluntária da gravidez.

“Nós não fizemos só aquilo: lançámos depois uns papelinhos por cima da cabeça dos deputados. E foi interessante como organizámos a entrada lá para dentro: cada uma de nós tinha uma camisola com uma letra que levava vestida debaixo de um casaco. Claro que, posteriormente, a vigilância da Assembleia faz-nos sempre despir casacos, para evitar situações deste tipo, mas na altura não estavam prevenidos. Nós levávamos aquelas camisolas com as letras debaixo dos casacos e só tínhamos de estar ordenadas, porque cada uma era uma letra.”<sup>9</sup>

O projecto de lei sobre a interrupção voluntária da gravidez apresentado pelo PCP é chumbado e o debate político suspende-se durante cerca de dois anos. Em 1984 é aprovado o projecto de lei do Partido Socialista, que não contempla situações de ordem socio-económica como no projecto de 1982<sup>10</sup>. Essa é a lei vigente em Portugal<sup>11</sup> até 2007, lei idêntica à espanhola mas aplicada de forma distinta.

---

<sup>8</sup> Idem, Ibidem.

<sup>9</sup> Manuela Tavares, activista dos movimentos pelos direitos das mulheres, membro fundador da CNAC e da UMAR, em entrevista no dia 13 de Março de 2006. É com a formação UMAR que luta mais activamente pelo aborto e contracepção.

<sup>10</sup> Informação relatada por Odete Santos, advogada e ex-deputada pelo PCP, em entrevista no dia 26 de Julho de 2005. A advogada contou-nos que o seu envolvimento na política surge de forma gradual e em nome da justiça social. O primeiro contacto com o Partido Comunista surge ainda em estudante: “Na sequência da tal crise académica de 62, houve uma repressão tremenda sobre



Ainda em 1984, foram desencadeadas novas movimentações na Assembleia da República. De acordo com o relato de Manuela Tavares, o grupo a que pertencia havia planeado exibir uma faixa onde se lia “Esta lei mantém o aborto clandestino”, intenções que foram travadas pelos agentes da Polícia de Segurança Pública presentes na Assembleia<sup>12</sup>.

Com a estabilização e consolidação da democracia portuguesa aumentou o nível de abstenção em eleições legislativas<sup>13</sup>. Este afastamento das massas da intervenção social e política repercutiu-se seriamente no movimento pelo aborto, corroborando a quebra de energia empreendida no debate. A lei era considerada por muitos suficiente, o que foi determinante na falta de adesão dos agentes:

“Depois, toda esta problemática esteve silenciada desde 84 a 94, porque era difícil falar do problema: havia uma lei e havia quem dissesse *esta lei chega*. No entanto, nós sabíamos que mesmo existindo alguma vontade política por parte de alguns médicos, nos hospitais era muito difícil que nos casos previstos a lei fosse aplicada.”<sup>14</sup>

Em 1994, este silêncio é suspenso no momento em que a Polícia Judiciária apreende uma agenda pertencente a uma parteira. Consequentemente, diversas mulheres foram chamadas a peritagens no Instituto de Medicina Legal<sup>15</sup>. Esta ocorrência esteve na origem do Movimento de Opinião pela Despenalização do Aborto em Portugal<sup>16</sup>, o qual

---

os estudantes, muitas prisões; isto coincide com o fim do meu curso, que acabei em 63. Regresso a Setúbal já mais distante dos meios que eu conhecia e com o facto de ter sido proibida de ser funcionária pública. Quando concorri para um lugar de notária na ilha das Flores, porque segundo dizia a informação da PIDE que me foi lida, eu professava ideias contrárias ao regime, ideias subversivas e, portanto, não poderia ser funcionária pública. Isso ainda me mobilizou mais para a política”.

<sup>11</sup> Ver a Legislação vigente até 2007 em anexo.

<sup>12</sup> Manuela Tavares, em entrevista no dia 13 de Março de 2006.

<sup>13</sup> André Freire; Michael A. Baum; “Partidos políticos, movimentos de cidadãos e referendos em Portugal: os casos do aborto e da regionalização”, op. cit., p. 11.

<sup>14</sup> Manuela Tavares, em entrevista no dia 13 de Março de 2006.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> A MODAP integrava na sua formação diversas organizações; a saber: ABRIL, Mulheres Socialistas, APF, Associação Portuguesa de Mulheres Juristas, Departamento de Mulheres do PS, Departamento de Mulheres da UDP, Mulheres do PSR, Comissão de Mulheres da CGTP, Comissão de Mulheres da UGT, MDM, Organização de Mulheres Comunistas, Sindicato dos



realizou em Março de 1994 um colóquio no Instituto Franco-Português, onde se reflectiu sobre os 10 anos da lei existente.

Em 1997, novos projectos de lei são apresentados pelo Partido Comunista Português e Juventude Socialista. O projecto de lei do PCP não é aprovado. O projecto da JS, em que se propõe a Interrupção Voluntária da Gravidez até às dez semanas, é aprovado. Porém, horas antes da votação, os líderes do PS e PSD, António Guterres e Marcelo Rebelo de Sousa, negociaram a realização de um referendo, invalidando a aprovação do projecto de lei<sup>17</sup>.

Recorreu-se pela primeira vez a um referendo nacional<sup>18</sup>, em que era perguntado aos eleitores se concordava ou não com a elaboração de um projecto de lei que permitia o acesso das mulheres ao aborto até às 10 semanas num estabelecimento de saúde legalmente autorizado. A Comissão Nacional de Eleições aceitou o registo de quatro movimentos contra a interrupção voluntária da gravidez, e três a favor, sendo estes três na verdade um único movimento, o “Sim pela Tolerância” que recolheu cerca de 40 mil assinaturas, desdobrando-se de forma a maximizar o tempo de antena<sup>19</sup>.

A participação no referendo foi muito baixa, apenas 32% dos eleitores se dirigiu às urnas, dos quais 51% eram contra e 49% a favor<sup>20</sup>. Os proponentes do referendo sublinhavam que desta forma seria renovado o interesse e envolvimento dos cidadãos na política, *maximizando a legitimidade* de decisões políticas pela intervenção dos agentes sociais na sua aprovação<sup>21</sup>. Contudo, ficou clara a ideia que o recurso ao referendo como instrumento de decisão política poderá subverter a democracia representativa e conduzir ao desinteresse dos eleitores<sup>22</sup>. Muitos factores poderão ter contribuído para uma elevada taxa de abstenção, sendo a anunciada vitória do “sim” um dos pontos mais referidos enquanto catalisador da desmobilização de muitos eleitores a favor da despenalização:

---

Médicos do Sul e UMAR. Manuela Tavares, *Aborto e Contracepção em Portugal*, op. cit., pp. 33, 34.

<sup>17</sup> Idem, Ibidem, pp. 35-38.

<sup>18</sup> André Freire; Michael A. Baum; “Partidos políticos, movimentos de cidadãos e referendos em Portugal: os casos do aborto e da regionalização”, op. cit., p. 12.

<sup>19</sup> Idem, Ibidem, p. 22.

<sup>20</sup> Idem, Ibidem, p. 12.

<sup>21</sup> Idem, Ibidem, p. 13.

<sup>22</sup> Idem, Ibidem, pp. 12, 13.

“Uma elevada taxa de abstenção poderá verificar-se se os resultados dos referendos forem muito previsíveis [...]”<sup>23</sup>

O movimento “Sim pela Tolerância” foi ineficaz, não se registando um grande empenho por parte dos partidos, divididos nas suas estratégias e por interesses. Não havia consenso dentro do Partido Socialista, desde logo afectado pelas incongruências resultantes da posição do Primeiro-Ministro António Guterres<sup>24</sup>. O Partido Comunista, aproveitando a conjuntura para investir numa campanha própria, afastou-se temporariamente da mobilização cívica. A campanha oficial do referendo, da qual emergiram vários grupos e movimentos de cidadãos, durou dez dias. Não havia sido permitido, até então, um papel tão activo dos movimentos sociais num processo eleitoral, muitos deles caracterizados enquanto *arco-íris*, ou seja, que agregam agentes de diferentes facções, de vários extractos sociais, elites políticas ou figuras públicas, em torno de um objectivo único:

“Em todos os «movimentos de cidadãos», o número de membros parecia ser menos importante (logo que as 5000 assinaturas tivessem sido alcançadas) do que «quem» eram os principais apoiantes. [em nota:] Estes «principais apoiantes» eram sobretudo membros bem conhecidos das elites políticas, mas também incluíam outros tipos de figuras públicas, como atletas, actores, modelos e elites universitárias. Na maioria dos casos, o anúncio público da formação de cada um dos movimentos era acompanhado pela divulgação da lista dos participantes mais mediáticos.”<sup>25</sup>

Os julgamentos da Maia<sup>26</sup>, de Aveiro<sup>27</sup> e de Setúbal<sup>28</sup> representaram, para Manuela Tavares, acontecimentos pós-referendo de especial importância, pela adesão verificada:

---

<sup>23</sup> Idem, Ibidem, p. 16.

<sup>24</sup> O engenheiro António Guterres, Primeiro Ministro de então, declarou em entrevista à Radio Renascença não ser favorável à interrupção voluntária da gravidez.

<sup>25</sup> André Freire; Michael A. Baum; “Partidos políticos, movimentos de cidadãos e referendos em Portugal: os casos do aborto e da regionalização”, op. cit., p. 21.

<sup>26</sup> O julgamento da Maia contou com 43 arguidos, entre eles 17 mulheres acusadas do crime de aborto, das quais só duas falaram, resultando numa condenação a uma pena de 4 meses de prisão a uma das mulheres, substituídos por multa de 120 euros. A segunda mulher não foi condenada



“No entanto temos de perceber que nos últimos anos, desde 2000, no julgamento da Maia, de Aveiro e de Setúbal, que o movimento voltou a sair para a rua. Nós tivemos muitas dificuldades em furar a comunicação social. Mas ter pessoas na rua, não muitas mas algumas que se expressavam pela legalização do aborto, isso só foi possível depois dos julgamentos. Os julgamentos ajudaram a acordar as pessoas e aquelas acções de solidariedade que se fizeram, em especial quando foi da leitura da sentença da Maia, que envolveu muitas mulheres e as pessoas que as tinham apoiado, assistentes sociais, a enfermeira é julgada, nós conseguimos nessa altura fazer uma acção simbólica na Boa Hora. [...] Quer dizer que esta questão dos tribunais fez com que o movimento saísse de novo para a rua.”<sup>29</sup>

Mas o referendo acabou por ter um impacto sério na sociedade portuguesa. Odete Santos referiu-nos que, depois do referendo, se instalou um ambiente de desconfiança e denúncia, que não existia anteriormente:

“Depois do referendo aumentaram as denúncias contra mulheres, e houve quem fomentasse esse culto da denúncia, [...] Aliás, as estatísticas revelam isso: até ao referendo, revelam muitos poucos casos que chegaram à barra dos tribunais. E depois foi fomentado o espírito de denúncia. Não há muito tempo foi-me relatado

---

pois o seu caso já havia prescrito. A sentença da protagonista deste caso foi lida há cinco anos: uma enfermeira-parteira sobre quem pendia a acusação de gerir uma clínica nas traseiras da sua residência na Maia, montar rede de angariação de clientes, formada por médicos, ajudantes de farmácia, enfermeiros, taxistas e um assistente social, sendo ainda acusada de desviar do seu local de trabalho, o hospital de S. João, material cirúrgico, produtos de farmácia e vinhetas de médicos para receitas. Na génese do processo de acusação está uma carta dirigida à direcção do hospital. Os nomes das arguidas constavam da agenda da parteira pela designação “cliente”, assim como o montante pago por cada uma. Fonte: *Público*, quinta-feira, 18 de Janeiro de 2007, pp. 2,3.

<sup>27</sup> O julgamento de Aveiro remonta a Julho de 2006, onde foram condenadas 3 mulheres a 6 meses de prisão com pena suspensa por 2 anos, depois de em 2004 terem sido absolvidas pelo mesmo colectivo de juízes. Foi também condenado o médico que realizava os abortos, a 4 anos e 8 meses, e a recepcionista por cumplicidade, a um 1 ano e 4 meses. Os outros 12 arguidos foram de novo absolvidos. Fonte: *Ibidem*.

<sup>28</sup> O tribunal de Setúbal absolveu em 2005 duas mulheres acusadas pelo crime de aborto. Fonte: *Ibidem*.

<sup>29</sup> Manuela Tavares, em entrevista no dia 13 de Março de 2006.



um caso em Coimbra que tinha sido a vizinha que tinha denunciado. Mas eu creio que o efeito da lei já foi cumprido, que era amedrontar e humilhar.”<sup>30</sup>

Com efeito, em Novembro de 2004, uma jovem de 21 anos foi acusada do crime de aborto, depois de denunciada por um enfermeiro do hospital Amadora-Sintra, onde foi atendida nas urgências depois de ter interrompido a gravidez pela ingestão do fármaco *Misoprostol*. Foi absolvida, considerando a juíza não ter ficado provado que a jovem tinha por fim interromper a gravidez<sup>31</sup>.

Na sequência do julgamento da Maia, outros casos vieram a público, como o de Setúbal. A ex-deputada do PCP foi solicitada para ser a advogada de defesa:

“Eu ainda só fui advogada num caso, este de Setúbal, porque a pessoa conhecia-me e veio ter comigo para eu a defender. Este processo teve vários episódios, podia ter sido evitado o julgamento, porque afinal o despacho do juiz de instrução mandou arquivar o processo; eu fiz um requerimento nesse sentido, e o juiz mandou arquivar, nem sequer a julgamento ele tinha passado. Só que depois o ministério público exigiu, o tribunal da relação de Évora também exigiu... para depois serem absolvidas. É um desprestígio para a justiça, e uma tortura para as mulheres.”<sup>32</sup>

Alain Touraine vê as leis como formalizações que partem de transformações culturais, conflitos de poder e de relações sociais<sup>33</sup>. No entanto, os padrões jurídicos constituídos em referência aos desenvolvimentos normativos das sociedades modernas contêm trâmites éticos e morais passíveis de serem desdobrados através de lutas sociais<sup>34</sup>, como no caso do movimento *Pró-Choice* em Portugal, que passados mais de trinta anos sobre a revolução de Abril, continuava a lutar pelo aborto legalmente assistido.

Nas eleições legislativas de 20 de Fevereiro de 2005, o Partido Socialista obteve maioria absoluta. José Sócrates, Primeiro Ministro desde 12 de Março de 2005, reitera a vontade de avançar para um referendo, ponto que constava no programa eleitoral. É então

<sup>30</sup> Odete Santos, em entrevista no dia 26 de Julho de 2005.

<sup>31</sup> Fonte: *Jornal Público*, quinta-feira, 18 de Janeiro de 2007, pp. 2,3.

<sup>32</sup> Odete Santos, em entrevista no dia 26 de Julho de 2005.

<sup>33</sup> Alain Touraine, [1984], *Le Retour de l'Acteur: Essai de Sociologie*, trad. Port. Armando Pereira da Silva, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 78.

<sup>34</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 277.

convocado um novo referendo sobre a interrupção voluntária da gravidez, por decreto do Presidente da República Cavaco Silva, para o dia 11 de Fevereiro de 2007.

A participação no referendo<sup>35</sup> de 11 de Fevereiro foi mais elevada que em 1998, e apesar de não ter atingido a charneira exigida, 50% mais um voto<sup>36</sup>, o resultado permitiu ainda assim que os actores políticos decidissem preservar este instituto. Dos eleitores que se dirigiram às urnas, 59,25% foram favoráveis e 40,75% disseram “não” à interrupção voluntária da gravidez.

Nos últimos momentos da campanha, as propostas do campo do “não” assentavam em manter a criminalização da interrupção voluntária da gravidez mas sem que fosse aplicada a sanção penal às mulheres. Como reacção, o Primeiro-Ministro, que fez campanha pelo “sim”, sublinhou que “[...] só a vitória do ‘sim’ permitirá mudar a lei, se o ‘não’ ganhar nenhuma das outras propostas é legítima”, deixando claro que, qualquer que fosse a votação no referendo, teria sempre vinculação política<sup>37</sup>.

Marcelo Rebelo de Sousa, considerado por muitos o grande derrotado político do referendo<sup>38</sup>, protagonizou a oposição à despenalização do aborto em 1982 e 1984, tendo negociado com António Guterres o referendo de 1998, e viria a empenhar-se profundamente no debate, lançando, inclusivamente, um video na *internet*.

A Igreja Católica saiu também derrotada do referendo. Muito embora se tenha destacado da campanha eleitoral, deixando o protagonismo para os vários movimentos cívicos pelo “não”, viu surgir vozes dissonantes dentro da própria estrutura eclesiástica e movimentos de cidadãos católicos pelo “sim”.

---

<sup>35</sup> Era perguntado aos cidadãos eleitores se: “Concorda com a despenalização da interrupção voluntária da gravidez, se realizada, por opção da mulher, nas primeiras 10 semanas, em estabelecimento de saúde legalmente autorizado?”

<sup>36</sup> Ver os resultados dos referendos de 1998 e 2007 em anexo. 2, 238 milhões votaram “sim” à despenalização; 1,539 mil votaram o “não”. O “sim” cresceu 1 milhão de votos em relação a 1998, o “não” subiu apenas 200 mil. Fonte: *Diário de Notícias*, segunda-feira, 12 de Fevereiro de 2007, p. 2.

<sup>37</sup> Fonte: *Público*, quarta-feira, 7 de Fevereiro de 2007, p. 12

<sup>38</sup> Fonte: *Público*, segunda-feira 12 de Fevereiro de 2007, p. 16.



A Comissão Nacional de Eleições registou dezanove movimentos cívicos e dez forças políticas que entregaram a declaração de participação nas eleições<sup>39</sup>. Com efeito, os movimentos cívicos tiveram muita expressão na campanha para o referendo de 2007.

Exceptuando o caso do Partido Socialista, que teve uma posição “quase” em bloco pelo “sim”, as estratégias dos Partidos políticos foram idênticas às que haviam assumido em 1998: o Partido Social Democrata deu liberdade de voto aos seus deputados, porém, o líder Marques Mendes fez campanha pelo “não”<sup>40</sup>; o Partido Comunista Português destacou-se novamente das mobilizações de cidadãos<sup>41</sup>; “Nenhuma vida é demais” foi lema da campanha do CDS-PP, o único partido com assento parlamentar a defender oficial e categoricamente o “não”; Francisco Louçã reconheceu que a vitória não é dos partidos políticos mas sim dos cidadãos<sup>42</sup>.

Os deputados formularam a nova lei partindo do projecto de lei do PS que, depois da aprovação no Parlamento, seguiu para o Palácio de Belém. O projecto de lei diz que: “não é punível a interrupção da gravidez efectuada por médico ou sua direcção, em estabelecimento oficial ou oficialmente reconhecido, com o consentimento da mulher grávida [...], a pedido da mulher, nas primeiras 10 semanas de gravidez, para prevenção da sua integridade moral, dignidade social ou maternidade consciente”<sup>43</sup>. A 10 de Abril

---

<sup>39</sup> Forças Políticas Participantes: Partidos/Coligações que entregaram declaração de participação: BE - Bloco de Esquerda; CDS-PP - Partido Popular; PCP - Partido Comunista Português; PEV - Partido Ecologista "Os Verdes"; PH - Partido Humanista; PNR - Partido Nacional Renovador; POUS - Partido Operário de Unidade Socialista; PPD/PSD - Partido Social Democrata; PPM - Partido Popular Monárquico; PS - Partido Socialista; Grupos de Cidadãos Eleitores intervenientes na campanha do referendo: 1 - Movimento Cidadania e Responsabilidade pelo Sim; 2 - Em Movimento Pelo Sim, Interrupção voluntária da gravidez - A Mulher decide, a Sociedade respeita, o Estado garante; 3 - Plataforma "Não Obrigada"; 4 - Médicos Pela Escolha; 5 - Norte pela Vida; 6 - Minho com Vida; 7 - Movimento Voto Sim; 8 - Vida, Sempre; 9 - Escolhe a Vida; 10 - Mais Aborto Não; 11 - Liberalização do Aborto Não; 12 - Algarve pela vida; 13 - Juntos pela Vida; 14 - Aborto a pedido? Não!; 15 - Guard'a vida; 16 - Alentejo Pelo Não; 17 - Jovens pelo Sim; 18 - Diz Que Não; 19 - Diz Não à Discriminação. Fonte: <http://www.cne.pt>.

<sup>40</sup> À semelhança de 1998, em que os deputados do PSD também tinham liberdade de voto e o líder, Marcelo Rebelo de Sousa, preconizou o “não”.

<sup>41</sup> Realçando porém, na noite do escrutínio pela voz do secretário geral Jerónimo de Sousa, que os “resultados obtidos em zonas de maior afluência do PCP são expressão do empenhamento e da contribuição dados pela acção e campanha que o partido desenvolveu”. Fonte: *Público*, segunda-feira 12 de Fevereiro de 2007, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Fonte: *Diário de Notícias*, terça-feira, 13 de Fevereiro de 2007, p. 4.



de 2007, o Presidente da República promulgou a Lei n.º 16/2007 de *Exclusão de ilicitude nos casos da interrupção voluntária da gravidez*<sup>44</sup>.

Na secção seguinte faremos uma breve abordagem ao movimento pelo aborto e contracepção na sua relação com o espaço social português e como se desenrolaram os conflitos e os interesses entre os movimentos oponentes.

### III.2. Espaço da mobilização social

É com base na construção da teoria do espaço social, preconizada por Pierre Bourdieu, que articulamos a análise do movimento pelo aborto e contracepção em Portugal.

Bourdieu sugere a representação do mundo social sob a forma de um espaço, que contém em si a lei fundamental de uma apreensão *relacional* do mundo social<sup>45</sup>, tendo por fundamento princípios de diferenciação entre agentes e grupos, definidos pelas *posições relativas* assumidas<sup>46</sup>. Qual a posição assumida pelo movimento pelo aborto e contracepção no espaço social Português?

Dada a natureza do agir humano, e das suas interacções entre os diversos grupos, o espaço social global é descrito como um campo de forças:

“Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actuantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de forças objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às *interacções* directas entre os agentes.”<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Ver lei em anexo.

<sup>45</sup> Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit, p. 31.

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu, [1998], *O Poder Simbólico*, op. cit, pp. 133, 134.

<sup>47</sup> Idem, *Ibidem*.

Pierre Bourdieu entende por propriedades actuantes as diferentes formas de poder e de capital. É mediante essas propriedades que se definem as posições dos agentes no espaço social.

Com base nas afinidades entre indivíduos e no conhecimento da posição por eles ocupada, produto das informações sobre propriedades intrínsecas e relacionais que comportam, é possível “recortar” *classes* no campo de acção<sup>48</sup>. As classes são definidas por “[...] conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes.”<sup>49</sup>

Mas para Bourdieu, estas classes têm existência *teórica*, o que implica rupturas com a teoria marxista<sup>50</sup>. São classes *prováveis* porque não têm existência como grupo real, “Não é realmente uma classe, uma classe actual, no sentido de grupo e de grupo mobilizado para a luta”<sup>51</sup>.

No entanto, para a compreensão do espaço de relações, objectivo e que determina compatibilidades e incompatibilidades dos agentes, é necessário o conhecimento destas “classes no papel”, porque embora não tenham existência como grupos reais explicam “[...] a probabilidade de se constituírem grupos práticos”<sup>52</sup>, como os movimentos sociais.

As divergências apresentadas por Pierre Bourdieu em relação à teoria marxista são importantes na definição do grupo mobilizado pela despenalização do aborto em Portugal, o ponto em análise deste capítulo. A teoria de classes marxista tende a reduzir o mundo social ao campo económico, definindo a posição social dos agentes na sua correlação com a produção económica “[...] ignorando com isso as posições ocupadas nos diferentes campos e subcampos – sobretudo nas relações de produção cultural

---

<sup>48</sup> “A ciência social deve construir não classes, mas espaços sociais no interior dos quais podem ser recortadas classes”, Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., p. 32.

<sup>49</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 136.

<sup>50</sup> No seu texto “Espaço social e campo do poder”, Pierre Bourdieu afirma: “Marx, cientista e homem de acção, deu falsas soluções teóricas – como a afirmação da existência real das classes – a um problema prático e verdadeiro: a necessidade, para qualquer acção política, de reivindicar a capacidade, real ou suposta, mas em todo o caso crível, de expressar os interesses de um grupo; [...]”, Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., p. 31.

<sup>51</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 136.

<sup>52</sup> Idem, *Ibidem*, p. 137.



[...]”<sup>53</sup>. O movimento pelo aborto e contracepção apoia-se no campo de produção cultural para legitimar a sua luta, bem como no campo de produção científica, nomeadamente através de estudos que credibilizam os argumentos que apresentam:

“A arma de luta mais importante é tentar furar o silêncio e a comunicação social. Nós precisávamos que essas questões voltassem a ser faladas, que as mulheres voltassem a falar do problema e deixassem cair a vergonha de falar nesta questão. Portanto, a comunicação social, procurar fazer alguns estudos sobre a situação de forma a dar credibilidade às questões que nós estávamos a colocar foram questões muito importantes, para além dos comunicados e dos folhetos. [...] A nossa luta feminista teve sempre uma grande ligação à cultura.”<sup>54</sup>

O conceito de *tempo* é, para Bourdieu, a unidade de medida das distâncias entre classes, ou seja, um agente “paga” a mudança de classe com esforço e trabalho medível em tempo empregue. As classes estarão mais distantes entre si quanto maior for o tempo de ascensão ou reconversão que um agente dispenda na mudança de classe. Quanto maior for o afastamento entre grupos, maior será o risco de ocorrer um conflito social; em concordância, o agrupamento de agentes num movimento social é mais provável entre indivíduos próximos entre si no campo de forças, e quanto mais restrita a sua proximidade, mais homogéneo é o grupo<sup>55</sup>.

“[...] o trabalho simbólico de *constituição* ou de consagração que é necessário para criar um grupo unido (imposição de nomes, de siglas, de signos de união, manifestações públicas, etc.) terá maiores probabilidades de ter êxito se os agentes sociais sobre os quais se exerce tenderem, dada a sua proximidade no espaço das posições sociais e também das disposições e dos interesses associados a essas posições, a reconhecer-se mutuamente e a reconhecer-se num mesmo projecto (político ou outro).”<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Idem, Ibidem, pp. 152-153.

<sup>54</sup> Manuela Tavares, em entrevista no dia 13 de Março de 2006.

<sup>55</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 137.

<sup>56</sup> Bourdieu acrescenta que a aproximação entre os agentes mais afastados não é impossível: num caso excepcional pode-se constituir uma aliança temporária. Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., pp. 32, 33.



Poder-se-á admitir que os agentes que se mobilizam pela despenalização do aborto sejam tendencialmente militantes ou simpatizantes com as políticas de esquerda e centro-esquerda, justamente porque no campo social estas políticas pugnam pela transformação das estruturas das relações sociais, muitas delas concebidas em coadunação com certos valores culturais impregnados de princípios fomentados por elites conservadoras muito associadas às perspectivas mais dogmáticas da Igreja Católica. Em Portugal, os partidos mais à direita tendem a conservar os comportamentos instituídos pela Igreja<sup>57</sup>.

Os agentes, individuais e colectivos, têm uma ideia do mundo social, mas para Bourdieu é ainda mais relevante aferir o contributo que os agentes dão para a construção da visão desse mundo, “[...] por meio do *trabalho de representação* (em todos os sentidos do termo) que continuamente realizam para imporem a sua visão do mundo ou a visão da sua própria posição nesse mundo, a visão da sua identidade social.”<sup>58</sup> Em suma, os agentes contribuem activamente para a construção do mundo social, construindo também a sua posição nesse espaço, conforme os seus interesses.

As “pretensões criticáveis à validade”<sup>59</sup> apresentadas pelos movimentos sociais oponentes no debate pela despenalização do aborto, *Pró-Vida* e *Pró-Choice*, na linha de Kant, fundam-se com base em *crenças*: “A crença (o considerar algo verdadeiro) é um facto do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objectivos, mas também exige causas subjectivas no espírito que julga.”<sup>60</sup> Quando essa *crença* é válida para todos os agentes “dotados de razão”, Kant designa-a de *convicção*, atribuindo-lhe também três

---

<sup>57</sup> Pierre Bourdieu define campo social “[...] ao mesmo tempo como campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram cometidos, e como um campo de lutas no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados segundo a sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para conservar ou para transformar a sua estrutura”. Idem, *Ibidem*, p. 32.

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 139.

<sup>59</sup> Conceito introduzido por Jürgen Habermas na teoria do agir comunicacional: “Com os actos de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis que almejam um reconhecimento intersubjectivo. A proposta de um acto de fala adquire capacidade vinculativa pelo facto de o locutor, com a sua pretensão de validade, assumir uma garantia credível de ser capaz de poder honrá-la, no caso de necessidade, com o tipo adequado de argumentos.” Jürgen Habermas, [1988] *Nachmetaphysisches Denken*, trad. port. Lumir Nahodil, *Pensamento Pós-Metafísico*, Coimbra, Almedina, 2004, p. 85.

<sup>60</sup> Immanuel Kant, [1781], *Kritik der reinen Vernunft*, trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª edição, 1997, B 848, p. 649.

graus de significação: “A *opinião* é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, *tanto* subjectiva *como* objectivamente. Se a crença apenas é subjectivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerada objectivamente insuficiente, chama-se *fé*. Por último, a crença, tanto objectiva como subjectivamente suficiente, recebe o nome de *saber*.”<sup>61</sup>

Para Kant os agentes não podem presumir *ter uma opinião* sem possuir o *saber*. As opiniões são validadas mediante a sua ligação à verdade, ou seja, pelo saber<sup>62</sup>. No caso do *uso transcendental da razão*, os fundamentos subjectivos da crença, como os que produzem a fé em Deus, não podem ser especulados nem comunicados no mesmo grau<sup>63</sup>.

As *convicções* apresentadas por ambos os movimentos são ambíguas. Ao nível médico-legal não há ainda a definição de quando começa exactamente a vida humana, logo não estamos perante uma crença objectiva e subjectivamente suficiente. O debate é feito ao nível de convicções não objectivas, portanto, ao nível da *opinião* e da *fé*.

Na campanha ao referendo de 2007 é observável uma inflexão, quanto aos meios disponíveis no repertório de acção, em relação à campanha de 1998, com a introdução de uma nova dimensão comunicativa – *internet* e *sms*.

Sugiram mobilizações instantâneas, convocadas por meio de uma rede estabelecida através dos *e-mail* ou de mensagens escritas a partir dos telemóveis – a *flash mob*, em que um grupo de pessoas se reúne subitamente num espaço público, desenhando movimentos pré-coreografados e pensados – que tanto podem ser sem sentido aparente e apenas por entretenimento, ou por outro lado ter finalidades políticas e reivindicativas. Durante a campanha para o referendo à despenalização da interrupção voluntária da gravidez, o Colectivo Feminista convocou, por *e-mail* e *sms*, uma *flash mob* que ocorreu no Chiado no dia 6 de Fevereiro de 2007<sup>64</sup>, onde mais de uma centena de pessoas gritaram o “sim” à despenalização.

Em relação à *internet*, a introdução desta dimensão comunicativa fez com que o debate se estendesse ao espaço cibernético através dos *blogs*<sup>65</sup>. Através de um blogue, os *bloggers* podem divulgar os *posts*, comentários actualizados e organizados

---

<sup>61</sup> Idem, Ibidem, B 850, p. 650.

<sup>62</sup> Idem, Ibidem.

<sup>63</sup> Idem, Ibidem, B 851, p. 651

<sup>64</sup> Fonte: público quarta-feira 7 de Fevereiro de 2007, p. 13.

<sup>65</sup> Um blogue, derivação de *web log*, é uma página da *world wide web* disponível na internet, rede massiva das redes estabelecidas por milhões de computadores a ela conectados.



cronologicamente, com total liberdade. No caso vertente surgiram apelos à mobilização, mas a *blogosfera* foi sobretudo um espaço de debate entre os diversos movimentos de cidadãos pelo “sim” e pelo “não”.

Para além disso, e relativamente à utilização da internet, queremos também sublinhar o recurso aos *e-mails*, ferramenta útil para o repertório de acção dos movimentos sociais, tanto para a convocação de manifestações, acções ou conferências, como também enquanto veículo de convites “jantar de campanha” organizados por movimentos cívicos ou partidos políticos<sup>66</sup>.

Na luta pelas classificações, luta ao mesmo tempo simbólica e política, os agentes tanto do movimento *Pró-Choice* como do movimento *Pró-Vida* apresentam diferentes interpretações da interrupção da gravidez, baseadas nas suas convicções, como já referimos.

O movimento *Pró-Vida*, recorre a expressões como *assassinar*, *sacrificar*, *matar*, *homicídio*, *infanticídio* para designar o aborto. A radicalidade que subjaz a estas categorias deteriora a *acção comunicacional* entre os dois grupos porque anula a possibilidade de uma linguagem partilhada.

“Através das pretensões de validade, que transcendem todos os critérios meramente locais, a tensão entre os pressupostos transcendentais e os dados empíricos instala-se na facticidade do próprio mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o domínio do inteligível pondo a descoberto, nos inevitáveis pressupostos pragmáticos dos actos de fala, ou seja, no coração da prática do entendimento, a força idealizante da antecipação – idealizações estas que evidenciam de modo mais visível nas formas de comunicação por assim dizer extraquotidianas da argumentação.”<sup>67</sup>

Os actos comunicacionalmente mediados no “mundo da vida” permitem o reconhecimento mútuo dos agentes, mas neste debate em concreto, as “pretensões criticáveis à validade” não só são divergentes, como também os discursos são marcados

<sup>66</sup> O recurso aos *e-mails* também serviu para difundir os fundamentos de cada movimento, ou moções de agentes individuais, fazendo chegar à sua rede o ponto de vista que preconizam sobre este debate.

<sup>67</sup> Jürgen Habermas, *Pensamento Pós-Metafísico*, op. cit., p. 100.



por convicções próprias a cada um dos grupos, o que torna a intercompreensão problemática.

Ainda um outro exemplo: é frequente encontrar no discurso *Pró-Vida* a classificação “bebé” ou “criança” para referir qualquer estágio de desenvolvimento desde o óvulo fecundado, embrião até ao feto. Ao afirmar que o aborto às 10 semanas é assassinar uma criança, acciona-se um trabalho de representação e de imposição de um juízo moral<sup>68</sup>, pois uma afirmação com este cariz não é um juízo médico ou científico.

Segundo Kant, a lei moral é imperativa e regula categoricamente porque a relação entre a moral e a vontade<sup>69</sup> funda-se numa *dependência* (*Abhängigkeit*), sob forma de uma *obrigação* (*Verbindlichkeit*) e que culmina numa acção que é o *dever* (*Pflicht*)<sup>70</sup>.

O princípio da moralidade determina a autonomia da vontade, e “o reverso precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do [princípio] da *própria* felicidade o fundamento determinante da vontade [...]”<sup>71</sup>. A crença é uma determinação *voluntária*, “benéfica para o propósito moral (mandado)”<sup>72</sup>, e depende de uma disposição (*Gesinnung*) moral.

“[...] o princípio que aqui determina o nosso juízo é, sem dúvida, *subjectivo* como necessidade (*Bedürfnis*), mas ao mesmo tempo é também como meio de fomento daquilo que é objectivamente (praticamente) necessário, o fundamento de uma máxima do assentimento do propósito moral, isto é, uma *crença pura prática da razão*.”<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> “A razão pura é prática por si mesma apenas e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos a *lei moral* (*Sittengesetz*).” Immanuel Kant, [1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. port. Artur Morão, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1994, § 7, p. 43.

<sup>69</sup> “princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual se inclui em si várias regras práticas. São subjectivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objectivos, ou lei práticas, quando essa condição é reconhecida como objectiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional.” Idem, *Ibidem*, § 1, p. 29.

<sup>70</sup> Idem, *Ibidem*, § 7, p. 44.

<sup>71</sup> Idem, *Ibidem*, § 8, p. 47

<sup>72</sup> Idem, *Ibidem*, *Do assentimento [proveniente] de uma necessidade da razão pura*, p. 165.

<sup>73</sup> Idem, *Ibidem*.

A crença em Deus é, segundo Kant, uma *necessidade* da razão pura prática e funda-se no *dever* de fazer “o soberano bem”<sup>74</sup> que é, por sua vez, determinável através das leis morais.

Trabalhando a sua representação, o movimento pelo aborto e contracepção em Portugal legitima-se na cultura, apresentando-se como um movimento social detentor de forte capital cultural e científico, o que contribui para a visibilidade legitimada do grupo no campo social.

“Na luta pela imposição da visão legítima do mundo social, em que a própria ciência está envolvida, os agentes detêm um poder à proporção do seu capital, quer dizer, em proporção ao reconhecimento que recebem de um grupo.”<sup>75</sup>

Os agentes do movimento reconhecem-se como intelectuais e, conseqüentemente, sentem-se com mais capacidades para discorrer sobre questões ligadas às mulheres, inscrevendo na lógica do seu discurso questões ontológicas sobre o corpo:

“Nas «Marias» uma vez fizemos uma simulação, uma discussão entre *Pró-Vida*, quer dizer, eu não chamo *Pró-Vida*, chamo «anti-escolha». A situação era: as pessoas que representavam esses movimentos anti-escolha, e as pessoas que seriam a favor do aborto, e cada uma representava o seu papel. A verdade é que é impossível discutir com essas pessoas; nós temos uma impossibilidade, de facto temos uma argumentação super complexa, o que eu acho é que nas «Marias» temos uma postura um bocadinho vanguardista dentro dos feminismos, e dentro desta questão do aborto, porque nós falamos muito do corpo, do direito ao corpo, sexualidade, do prazer sem culpa, e não sei quê. Torna-se muito difícil contra-argumentar com pessoas que dizem «ai não sei quê e Deus...», é um discurso muito religioso que é muito difícil de desconstruir, porque a fé não se desconstrói,

---

<sup>74</sup> A relação entre a autonomia, vontade e a moral em Kant será mais amplamente desenvolvida no capítulo seguinte. Idem, Ibidem, *Do assentimento [proveniente] de uma necessidade da razão pura*, p. 163.

<sup>75</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 145.

a fé existe e tu se acreditas, acreditas. Mas aquilo que a Igreja Católica tem feito em Portugal é abominável.”<sup>76</sup>

Repare-se no relato da entrevistada “Maria”, activista do movimento e uma das narrações de vida recolhidas. Ao chamar *anti-escolha* ao movimento *Pró-Vida*, a entrevistada acciona um trabalho de representação, impondo a visão da sua própria posição, desconstruindo a identidade social do movimento contrário, autodenominado *Pró-Vida*. De seguida, afirma ainda ter-lhe sido impossível discutir com indivíduos do movimento *Pró-Vida*, apesar de se ter tratado apenas de uma simulação, portanto, activistas como a “Maria” interpretam o papel de agentes com os quais não se identificam, recorrendo a argumentos estereotipados. A pretensão da realização de uma argumentação “super-complexa”<sup>77</sup>, escudada em teses sobre o corpo, acompanha os movimentos feministas.

Segundo Pierre Bourdieu, a percepção do mundo é produto de uma dupla estruturação social: a estruturação é objectiva porque o Estado e as instituições não se oferecem à percepção da mesma maneira, ou seja, é mediante a posição do sujeito no espectro social, mediante as diversas formas de capital que detém, que o indivíduo, ou o grupo no qual está inserido, percebe o mundo social. Ao nível subjectivo os agentes são condicionados pelas lutas simbólicas que os precedem, e que estruturam as lutas que levam a cabo no seu presente<sup>78</sup>.

Mas Bourdieu ressalva que, tal como os objectos do mundo natural, também as estruturas comportam fracções indeterminadas, entendidas de forma mais vaga e que dão o fundamento à diversidade de pontos de vista<sup>79</sup>. Como consequência da incorporação das estruturas objectivas do espaço social, os agentes tomam o mundo social como um dado natural, e consequentemente aceitam tacitamente a sua posição, principalmente quando pertencentes à fracção social dominada<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> “Maria”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>77</sup> Expressão a que a entrevistada se ancora para a construção da identidade do movimento pelo aborto e contracepção.

<sup>78</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit, p. 140.

<sup>79</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>80</sup> Idem, *Ibidem*, p. 141.



Os dogmas da Igreja Católica são particularmente vinculativos no espaço social português, o que poderá estar na origem da falta de adesão ao movimento pelo aborto e contracepção, nomeadamente no referendo de 1998:

“Os movimentos sociais em Portugal são movimentos com pouca força, mesmo na altura mais acesa do movimento nós não tivemos as manifestações que as italianas tiveram, que as francesas tiveram. Nós estamos sempre numa situação de grande desvantagem em relação aos movimentos feministas noutros países no que diz respeito a esta mobilização de massas.”<sup>81</sup>

Pode considerar-se que agentes prováveis<sup>82</sup> não aderem à mobilização precisamente por darem como naturais os sistemas que conservam a lei, depois de incorporadas as estruturas que lhes permitem considerar inalteráveis as leis que coarctam o aborto.

As categorias de percepção do mundo social, determinadas pela consciência da posição relativa que os agentes ocupam no espaço social, radicam na incorporação das estruturas objectivas desse campo de forças:

“Se as relações de força objectivas tendem a reproduzir-se nas visões do mundo social que contribuem para a permanência dessas relações, é porque os princípios estruturantes da visão do mundo radicam nas estruturas objectivas do mundo social e porque as relações de força estão sempre presentes nas consciências em forma de categorias de percepção dessas relações. Mas a parte de indeterminação e de vago que os objectos do mundo social comportam é, com carácter prático, pré-reflexivo e implícito dos esquemas de percepção e de apreciação que lhes são aplicados, o ponto arquimédico que se oferece objectivamente à acção propriamente política. O conhecimento do mundo social e, mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo.”<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Manuela Tavares, em entrevista no dia 13 de Março de 2006.

<sup>82</sup> Consideram-se agentes prováveis os indivíduos simpatizantes que não aderem a manifestações.

<sup>83</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit, p. 142.

O ponto de articulação entre percepções de carácter estruturado e percepções de carácter mais vago é, como preconiza Pierre Bourdieu, o ponto da acção política. É nesse campo contingente que as categorias de percepção do mundo são transformadas ou conservadas pelo poder político. O debate em torno da despenalização do aborto é precisamente um ponto arquimédio e, por isso, condicionado pelo campo da política, como será explanado na secção seguinte.

### **III.3. Produções simbólicas no campo político**

Dado que o campo da política está situado no ponto onde se articulam as percepções de carácter estruturado e as percepções de carácter mais vago, é o jogo político que manobra o debate em torno do aborto clandestino em Portugal.

A negociação feita por António Guterres e Marcelo Rebelo de Sousa, que anulou a votação dos deputados e que dava como certa a alteração da lei vigente até 2007<sup>84</sup>, demonstra com clareza a manipulação política a que esta questão está sujeita.

Mas no caso concreto da interrupção voluntária da gravidez, e por se tratar da suspensão da formação de uma vida humana, esse ponto é de tal forma contingente que a Igreja Católica é também um dos intervenientes no debate, especialmente em Portugal porque embora o Estado seja laico, encontra-se ainda muito vinculado ao episcopado católico.

A “pretensão de monopólio” da Igreja, caracterizada pelo seu carácter institucional racional e de “empresa continuada”<sup>85</sup>, postula nos seus ordenamentos a prática do aborto enquanto um crime contra Deus, a entidade suprema responsável pelo “mistério” da vida e da morte, exteriorizou uma tremenda condenação e exerceu uma forte pressão sobre os agentes civis e sobre o Estado.

---

<sup>84</sup> Legislação citada na nota 7 deste capítulo.

<sup>85</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*, trad. Port. Mário Rietsch Monteiro, *Fundamentos da Sociologia*, Porto, Rés Editora, 1983, p. 117.



Estabelecendo-se como uma instituição<sup>86</sup>, a Igreja influi, como sujeito histórico capaz de originar e realizar os seus próprios fins, esse poder invisível “[...] que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”<sup>87</sup>. A Igreja impõe-se e legitima-se como instituição dominante e dominadora de uma trans-classe através do uso de violência simbólica. Repare-se que para além da condenação ao aborto, a Igreja não admite o uso de contraceptivos, exercendo um controlo repressivo sobre a vida sexual. Contudo, esta forma de dominação só é possível se, de modo inquestionável, os dominados aplicarem os esquemas da dominação legitimando dessa forma a posição dos dominantes.

O poder do episcopado católico português é avaliável na sua capacidade de condicionar a actividade política, alcançando assim os resultados pretendidos. Refém das suas convicções religiosas e sujeito à pressão da Igreja, o engenheiro António Guterres, primeiro-ministro de então, levou o problema do aborto a referendo em 28 de Junho de 1998, impossibilitando o Partido Socialista de ter uma posição em bloco neste debate.

Uma das formas mais elementares da hegemonia política é o poder de nomear e de se fazer existir pela nomeação. Uma nomeação oficial, um “ponto de vista autorizado de um agente autorizado”<sup>88</sup>, agente que detém prestígio e um elevado capital, sobretudo se for o ponto de vista *legítimo de um mandatário do Estado*. Em última instância, é um “[...] acto de imposição de violência simbólica que tem a seu favor a força do colectivo, do consenso, do senso comum, porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do *monopólio da violência simbólica legítima*.”<sup>89</sup>

No caso do debate em torno do aborto clandestino, os partidos políticos e os seus actores, são “agentes autorizados” com pontos de vista legítimos. Um trabalho de análise da luta política deve ter por base os princípios socio-económicos da *divisão do trabalho político*<sup>90</sup>, pois é estritamente necessário entender e separar, dentro do campo social, os agentes que percebem os produtos políticos e os que não têm acesso a esse campo.

---

<sup>86</sup> Pierre Bourdieu lembra que as instituições ou entidades colectivas, como a Igreja, recorrem ao artifício da maiúscula para inscrever a palavra que as designa numa instituição em si. Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 75.

<sup>87</sup> Idem, Ibidem, pp. 7, 8.

<sup>88</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 147.

<sup>89</sup> Idem, Ibidem, p. 146.

<sup>90</sup> Idem, Ibidem, p. 163.



“[...] os produtos oferecidos pelo campo político são instrumentos de percepção e de expressão do mundo social (ou, se assim se quiser, princípios de di-visão) a distribuição das opiniões numa população determinada depende do estado dos instrumentos de percepção e de expressão disponíveis e do acesso que os diferentes grupos têm a esses instrumentos. Quer dizer que o campo político exerce de facto um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político e, por este modo, o universo daquilo que é pensável politicamente, ao espaço finito dos discursos susceptíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da problemática política como espaço das tomadas de posição efectivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis dadas as leis que regem a entrada no campo”.<sup>91</sup>

Os agentes com acesso limitado aos instrumentos de percepção, limitados no seu entendimento do discurso político, estão mais expostos a produtos oferecidos pelo campo religioso, porque “[...] a desigualdade entre os actores resulta da sua ligação com os princípios e os interesses sobre os quais se baseiam as «regras do jogo» político”<sup>92</sup>.

Por serem agentes autorizados, os actores políticos definem-se “[...] pela sua influência sobre as decisões reconhecidas como legítimas”<sup>93</sup>, sendo no entanto essas mesmas posições definidas por leis jurídicas.

O campo político é simultaneamente campo de forças e campo de lutas onde o objectivo é alterar ou manter relações de forças. A origem do Estado<sup>94</sup> encontra-se

---

<sup>91</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 165.

<sup>92</sup> Alain Touraine, *O Retorno do Actor*, op. cit., p. 78.

<sup>93</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>94</sup> “O Estado é o culminar de um processo de concentração das diferentes espécies de capital – capital de força física ou de instrumentos de coacção (exército, polícia), capital económico, capital cultural ou, melhor, informacional, capital simbólico – concentração que, enquanto tal, constitui o Estado como detentor de uma espécie de capital sobre os seus detentores. A concentração de diferentes espécies de capital ( que acompanha a construção dos diferentes campos correspondentes) conduz com efeito à *emergência* de um capital específico, propriamente estatal, que permite ao Estado exercer um poder sobre os diferentes campos e sobre as diferentes espécies particulares de capital, nomeadamente sobre as taxas de câmbio entre umas e outras (e, no mesmo acto, sobre as relações de força entre os seus detentores). Segue-se daqui que a construção caminha a par da construção do *campo do poder* entendido como o espaço de jogo no interior do qual os detentores de capital (de diferentes espécies) lutam *nomeadamente* pelo poder sobre o Estado, quer dizer, sobre o capital estatal conferindo poder sobre as diferentes espécies de

fundamentada no processo de coadunação do campo social, económico, cultural, e outros. Com a unificação dos diversos campos, confere-se ao Estado autoridade para regular através das intervenções jurídicas. Consequentemente, o Estado exerce com legitimidade violência física e simbólica, dirigindo comportamentos de agentes individuais ou organizações colectivas<sup>95</sup>.

Os produtos oferecidos pelo campo jurídico contêm em si um efeito de *apriorização*<sup>96</sup>, revelados na impersonalidade e neutralidade da língua jurídica, que integra elementos da língua comuns ao grupo e outros estranhos ao seu sistema<sup>97</sup>. Os produtos linguísticos operados na linguagem jurídica têm por objectivo o *efeito de neutralização* e o *efeito de universalização*:

“O efeito de *neutralização* é obtido por um conjunto de características sintácticas tais como o predomínio das construções passivas e das frases impessoais, próprias para marcar a impersonalidade do enunciado normativo e para constituir o enunciador em sujeito universal, ao mesmo tempo imparcial e objectivo. O efeito de *universalização* é obtido por meio de vários processos convergentes: o recurso sistemático ao indicativo para enunciar normas, o emprego, próprio da retórica da atestação oficial e do auto, de verbos atestivos na terceira pessoa do singular presente ou do passado composto que exprimem o aspecto realizado; o uso de indefinidos e do presente intemporal – ou do futuro jurídico – próprios para exprimirem a generalidade e a omnitemporalidade da regra do direito: a referência a valores transsubjectivos que pressupõem a existência de um consenso ético; o recurso a fórmulas lapidares e a formas fixas, deixando pouco lugar às variações individuais.”<sup>98</sup>

A lei enuncia-se como *Universal*, ou seja, é o Estado que condena, e se é o Estado que tem o poder de representar todos os agentes, esses artifícios linguísticos produzem o enunciado normativo em que é o actor colectivo quem condena:

---

capital e sobre a sua reprodução”. Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., p. 75.

<sup>95</sup> Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., p. 33.

<sup>96</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 215.

<sup>97</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>98</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 215, 216.



“Quem age segundo as regras, não põe o direito do seu lado, põe o grupo do seu lado, dando aos próprios interesses a única forma sob a qual o grupo pode reconhecê-los, e honrando ostensivamente os valores que o grupo considera um ponto de honra a honrar.”<sup>99</sup>

Exercendo violência simbólica, e porque acciona o actor colectivo, a lei pesa incomensuravelmente sobre as mulheres e o Estado advoga-se de legitimidade para exercer essa máxima violência simbólica que é o direito penal. De acordo com a lei vigente até 2007, o Estado impelia a mulher grávida a ter o filho, mesmo quando não o desejava, não lhe conferindo autoridade na decisão. Odete Santos refere esta lei como um paradigma da estrutura de exclusão e estratégia discursiva de produção e reprodução da diferença sexual:

“Se é o próprio Estado que aos olhos do cidadão aparece como exercendo a maior violência que o Estado pode usar, que é o direito penal, [...] que é necessária quando se violam regras da comunidade, que a comunidade repele, como matar pessoas, ou roubar; em relação ao aborto já não há esse sentimento, não há na comunidade um sentimento que corresponda à exigência de isto ir para o direito penal. Mas se o Estado se acha com legitimidade para exercer essa máxima violência das repressões das liberdades das mulheres, então, como é que o Estado pode criticar a violência doméstica? Como é que o Estado pode criticar a violência no trabalho, se o próprio Estado a considera inferior? O Estado considera-a inferior, considera-a débil mental, logo daí, «elas não são capazes como os homens, são só algumas, de vir para a Assembleia da República», as outras são à partida marginalizadas por várias condições, e esta imagem transparece para os cidadãos. Isto tem influência na imagem que os cidadãos têm da mulher e ainda não é a imagem da igualdade, portanto eu penso que está tudo estreitamente ligado.”<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Pierre Bourdieu, *Razões práticas: Sobre a teoria da acção*, op. cit., p. 212.

<sup>100</sup> Odete Santos, em entrevista no dia 26 de Julho de 2005.



A ex-deputada considera que a perseguição penal desencadeia uma coacção repressiva, que sob a forma de ameaça impede as mulheres de decidirem; no limite, estamos perante uma falta de reconhecimento social das faculdades das mulheres. Mas têm as mulheres direito à sua autonomia, ou têm o dever social de deixar nascer uma criança, mesmo quando assim não querem?

Uma luta só pode ser caracterizada de social no momento em que os objectivos ultrapassam as intenções individuais e se constituem enquanto base motivacional para um movimento colectivo<sup>101</sup>. Será a acção social uma recompensa em si? Quais as questões estruturais que levam à mobilização colectiva? Com estas questões lançamos o capítulo seguinte, dedicado à luta pelo reconhecimento da autonomia das mulheres, e direitos e deveres no conflito materno-fetal na era do *tecnofeto*.

---

<sup>101</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 256.

## IV. CONFLITO MATERNO-FETAL

### IV.1. Luta pelo reconhecimento social da autonomia das mulheres

O debate em torno da interrupção voluntária da gravidez funda-se entre o dever social de deixar nascer uma criança –*who will be but is not yet born*<sup>1</sup>– e o direito à autonomia e poder de decisão das mulheres.

Como apresentámos no capítulo anterior, a luta desencadeada pelo movimento *Pro-Choice*, através da reivindicação de uma lei que atribua legalidade ao aborto, tem por propósito o reconhecimento social da capacidade de decisão e autonomia das mulheres.

Axel Honneth sublinha, partindo de Hegel, que a vontade é “[...] a chave de todo o domínio das relações práticas do sujeito com o mundo”<sup>2</sup>. Constituída mais do que ímpeto para a auto-objectivação, a intenção cuja raiz é a *vontade* funda-se na capacidade do agente experienciar-se a si mesmo como objecto da acção<sup>3</sup>. Esta secção trata pois do reconhecimento intersubjectivo e da vontade de autonomia dos agentes no debate pelo aborto.

A noção de vontade, prevalecente na discussão sobre a autonomia das mulheres em relação ao aborto clinicamente assistido, aqui reiterada por Honneth, remonta ao pensador Kant.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant associa à *autonomia do sujeito* a *vontade*, caracterizada como a “[...] faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom”<sup>4</sup>, ou seja, como uma faculdade que

---

<sup>1</sup> Rosamund Scott define assim o feto na sua tese sobre a recusa de tratamento médico por parte de mulheres grávidas. Scott considera até que “A pregnant woman’s refusal of medical treatment needed by the fetus may well be even more complex than the issue of abortion (sometimes described as an instance of maternal-fetal conflict)”. *Rights, Duties & The Body, Law and Ethics of the Maternal-Fetal conflict*, Oxford, Hart Publishing, 2004, p.xxvii.

<sup>2</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 74.

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>4</sup> Kant; [1785], *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. port. Paulo Quintela, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995, BA 36, 37.



determina o indivíduo a agir em conformidade com a lei moral<sup>5</sup>. Sendo que em Kant “o essencial de todo o valor moral das acções depende *de que a lei moral determina imediatamente a vontade*”<sup>6</sup>, a autonomia é condicionada pela lei moral. Portanto, os agentes são livres na sua acção mas conscientes das leis morais que os regulam, porque a lei moral é o próprio “princípio da autonomia da vontade”<sup>7</sup>.

Para além de regular a autonomia dos indivíduos, a lei moral conduz à liberdade:

“Portanto, é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projectamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz directamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições. Mas como é possível a consciência desta lei moral? [...] a moralidade é a primeira a revelar-nos o conceito de liberdade [...]”<sup>8</sup>

Mas Kant considera existirem dificuldades em explicar de que forma é que a lei moral é legisladora: “[...] não podemos tão pouco compreender como isto seja possível, quer dizer, *donde provém que a lei moral obrigue*”<sup>9</sup>. O pensador afirma existir um “círculo vicioso” do qual é impossível sair:

“Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos seus fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e a própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento [...]”<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> “A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a ela conformes[...]” Kant; *Crítica da Razão Prática*, op. cit., §8 (/56).

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*, p. 87 (/126).

<sup>7</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., BA 103.

<sup>8</sup> Kant; *Crítica da Razão Prática*, op. cit., p. 40 §6 (/52).

<sup>9</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., BA 104.

<sup>10</sup> Idem, *Ibidem*, BA, 104, 105.



Contudo, interessa reter que o imperativo da moralidade ordena categoricamente e os indivíduos são livres porque se pensam vinculados a estas mesmas normas que os transcendem.

Segundo Kant, a lei moral regula a acção intersubjectiva, já que cada indivíduo deve comportar-se segundo a lei fundamental da razão prática: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>11</sup>.

Dada a impossibilidade assumida por Kant em tornar inteligíveis as condições que levam à regulamentação implementada pela lei moral, e uma vez que a contingência da moralidade explica-se pela lei fundamental da razão prática que incute nos agentes o princípio de acção em que só é validada a máxima da sua vontade quando esta é fundamento suficiente para uma legislação universal, feita a análise do movimento *Pró-Choice*, e reiterando os postulados de Kant, a máxima da vontade deste movimento é justamente a constituição de uma lei universal, no caso vertente, com todo o debate e especificações necessárias, a legalização da interrupção voluntária da gravidez. A nossa afirmação tem presente a diferença abissal entre a moral kantiana e a questão da intersubjectividade na actualidade, desenvolvida em moldes diferentes; contudo consideramos ser possível proceder a um alargamento contemporâneo do problema do respeito por uma lei universal. Partindo desta premissa, são moralmente válidas as pretensões do movimento *Pró-Choice* como força que aspira ao reconhecimento de uma proposta de lei. Não há, portanto, um desvio total em relação à tradição kantiana, que se suporia que existisse, já que consideramos que a luta pela despenalização do aborto e contracepção é uma luta **moralmente motivada**.

São as lutas moralmente motivadas e a tentativa colectiva de estabelecer institucional e culturalmente formas de reconhecimento recíproco que tendem a gerar transformações sociais. Para Axel Honneth “[...] só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos colectivos”<sup>12</sup>. Para isso, os grupos sociais terão

---

<sup>11</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, op. cit., p. 42 §7 (/54). “Máxima é o princípio subjectivo do querer;” Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., BA 15.

<sup>12</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 224.

também de traduzir a sua moral de classe em conceitos jurídicos, para depois com eles operarem no campo dos confrontos sociais<sup>13</sup>.

Axel Honneth apresenta três formas de reconhecimento recusado: *violação*, *privação de direitos* e *degradação*<sup>14</sup>.

O mais elementar tipo de não reconhecimento, a *violação*, cujos efeitos negativos atingem maior profundidade do que as outras formas de desrespeito, refere-se aos maus tratos físicos onde as capacidades da livre disposição do sujeito sobre o seu corpo lhe são arrancadas<sup>15</sup>. A auto-relação do indivíduo é destruída, não só pela dor física mas também pelo sentimento de sujeição ao outro; é subtraída a auto-confiança ao indivíduo lesado:

“[...] a integração bem sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de auto-relação prática, a confiança em si mesmo.”<sup>16</sup>

A segunda forma de reconhecimento recusado, a *privação de direitos*, inscreve-se nas experiências de rebaixamento que afectam o auto-respeito moral, e correlaciona-se às formas de desrespeito que, quando inflingidas ao sujeito, o excluem da posse de determinados direitos dentro de uma sociedade<sup>17</sup>. A exclusão social ou a privação de direitos não representa só a limitação da autonomia social, mas é também articulada com o sentimento de não possuir o *status* social do parceiro da interacção, moralmente em pé de igualdade: “[...] para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjectiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral”<sup>18</sup>.

A *degradação*, o terceiro tipo de rebaixamento proposto por Honneth, refere-se ao valor social negativo dos agentes no seu modo de vida individual ou colectivo. A honra e o *status* social correspondem à medida da estima social concedida ao sujeito na sua auto-

---

<sup>13</sup> Idem, Ibidem.

<sup>14</sup> Idem, Ibidem, pp. 213-224.

<sup>15</sup> Idem, Ibidem, p. 215.

<sup>16</sup> Idem, Ibidem.

<sup>17</sup> Idem, Ibidem, p. 216

<sup>18</sup> Idem, Ibidem.



realização, inversamente a degradação retira aos agentes atingidos “[...] toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades”<sup>19</sup>. A honra social é a valia do agente, resultante da contribuição para a realização de finalidades sociais, por sua vez, socialmente avaliada e medida. Com a desvalorização social resultante da degradação, o indivíduo perde a capacidade de se entender e de ser visto como um elemento positivo dentro de uma comunidade<sup>20</sup>.

Um modelo de conflitos que começa com o sentimento colectivo de injustiça, de **reconhecimento recusado**, como é o caso da mobilização pelo aborto, atribui o início da sua acção e o curso das suas lutas às experiências morais que o grupo tem perante a recusa do seu reconhecimento jurídico ou social<sup>21</sup>. Estamos perante a segunda forma de não reconhecimento apresentada por Honneth, a *privação de direitos*, que se refere ao sentimento de perda de auto-respeito moral.

O movimento *Pró-Choice* luta por condições intersubjectivas de integridade pessoal, convocando para o seu discurso as causas sociais responsáveis por sentimentos individuais de lesão. Por conseguinte, assim que ideias dessa ordem adquirem importância no âmago de uma sociedade, elas “[...] geram um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma «luta colectiva por reconhecimento»”<sup>22</sup>.

A resistência colectiva proveniente da “interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum”<sup>23</sup> contém uma motivação secundária para além da reivindicação por reconhecimento. O envolvimento em acções políticas por parte dos actores do movimento *Pró-Choice*, particularmente a intervenção de mulheres que abortaram, correlaciona-se com a estrutura da experiência de desrespeito e tem por finalidade a anulação do sentimento de rebaixamento, constituindo-se assim uma nova auto-relação<sup>24</sup>:

---

<sup>19</sup> Idem, Ibidem, p. 217.

<sup>20</sup> Idem, Ibidem, p. 218.

<sup>21</sup> Idem, Ibidem, p. 261.

<sup>22</sup> Idem, Ibidem, p. 259.

<sup>23</sup> Idem, Ibidem.

<sup>24</sup> Idem, Ibidem.



“Na vergonha social viemos a conhecer o sentimento moral em que se expressa aquela diminuição do auto-respeito que acompanha de modo típico a tolerância passiva do rebaixamento e da ofensa; se um semelhante estado de inibição da acção é superado agora praticamente pelo engajamento na resistência comum, abre-se assim para o indivíduo uma forma de manifestação com base na qual ele pode convencer-se indirectamente do valor moral ou social de si próprio: no reconhecimento antecipado de uma comunidade de comunicação futura para as capacidades que ele revela actualmente, ele encontra respeito social como a pessoa a quem continua sendo negado todo o reconhecimento sob as condições existentes. Nesse aspecto o engajamento individual na luta política restitui ao indivíduo um pouco do seu auto-respeito perdido [...].”<sup>25</sup>

Foi com a participação no movimento *Pró-Choice* que algumas das entrevistadas ultrapassaram a experiência do aborto, porque, como refere Axel Honneth, é na luta política que é restituído auto-respeito ao indivíduo. “Maria” foi uma delas, e relatou como a participação activa no movimento contribuiu para a anulação do trauma:

“Eu tinha-te dito no *e-mail*, eu não tenho aquela história trágica para te contar. Claro que já passaram 5 anos e agora vejo a coisa de outra maneira, e a partir daqui foi o momento em que comecei a fazer alguma política, a fazer parte deste grupo de feministas, interessei-me por reuniões de mulheres, fiz parte do *SOS Racismo* durante muito tempo, e a partir daí aquilo que foi muito traumatizante no aborto, na ideia de ter feito um aborto, ... eu estava super assustada [...] e foi bom eu ter passado por isto para agora discutir o aborto de outra maneira, claro que eu não vou para a televisão dizer «eu fiz um aborto», mas sinto-me muito mais à vontade para fazer este tipo de luta.”<sup>26</sup>

A *vexação social* sentida pelas mulheres leva-as a ocultar que abortaram. Segundo o relato da entrevistada “Margarida”, a vergonha surge quando é pensada a incapacidade de controlo da natalidade, e quando assumida no plano das relações intersubjectivas e socialmente avaliada, pesa de forma incomensurável sobre a identidade pessoal:

---

<sup>25</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 259, 260.

<sup>26</sup> “Maria”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

“Contei a muito poucas pessoas, quase ninguém sabe. Senti necessidade de falar nisso e sei que não posso falar e, por isso, é ainda mais doloroso. Porque acaba por ser uma vergonha, uma rapariga tão instruída não consegue... impedir...”<sup>27</sup>

A conexão existente entre a experiência do reconhecimento e a relação do indivíduo consigo mesmo é produto da estrutura intersubjectiva da identidade pessoal, porque os agentes estabelecem-se como pessoas na relação com a perspectiva dos outros. Sob a ameaça de se sentir marcada pelo aborto na sua relação intersubjectiva, e como isso afectaria a sua identidade, a entrevistada Fernanda não revelou a nenhum dos seus amigos que tinha abortado:

“Havia uma amiga minha que tinha feito um aborto e não lhe pedi, para eu própria não ser encarada pelos meus amigos como uma pessoa que abortou. [...] acho que é um estigma, mesmo perante os que acham que o aborto deve ser legalizado. Acho que isso é normal... é normal e natural as pessoas fazerem isso. E se os meus amigos soubessem também era mais difícil eu esquecer. E os amigos comentam com outros amigos, e eu tive os meus motivos e acho que a mensagem que vai passando vai sendo sempre alterada.”<sup>28</sup>

O reconhecimento é a acção recíproca entre indivíduos subjacente à relação jurídica, porque é através do campo jurídico que é objectivamente validado o reconhecimento mútuo dos agentes<sup>29</sup>. Consideramos, de acordo com as premissas de Axel Honneth, que depois de assegurado o reconhecimento jurídico entre agentes se poderá ratificar o reconhecimento intersubjectivo no campo social.

De forma a entender os fenómenos que levam ao sentimento de reconhecimento recusado, será necessário procedermos ao desacoplamento entre reconhecimento jurídico e formas de respeito e estima social.

---

<sup>27</sup> “Margarida”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>28</sup> “Fernanda”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>29</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 46.

O reconhecimento jurídico manifesta que todo o ser humano deve ser considerado sem distinção pela legitimação de propriedades universalmente válidas<sup>30</sup>. De forma inversa, o respeito social evidencia o “valor” de cada indivíduo, determinado intersubjectivamente por critérios de relevância social<sup>31</sup>. Consequentemente, o reconhecimento jurídico não autoriza outra forma de *graduação*<sup>32</sup>, enquanto que o critério de base à estima social assenta, pelo menos implicitamente, no valor das propriedades particulares que caracterizam um determinado agente, avaliado intersubjectivamente em função do contributo que possa dar a predeterminações e objectivos sociais<sup>33</sup>.

A auto-relação positiva do sujeito é possibilitada pelo reconhecimento jurídico, dado que é mediante esta forma de reconhecimento intersubjectivo que o indivíduo vê a sua acção, enquanto manifestação da sua própria autonomia, ser respeitada por outros<sup>34</sup>. Com efeito, é o carácter público que os direitos possuem que lhes confere a capacidade de constituição do **auto-respeito**<sup>35</sup> do indivíduo, porque é pela via legal que as acções do sujeito objectivamente autorizadas, validadas e perceptíveis aos parceiros da interacção. De acordo com os *saberes práticos* extraídos às narrações de vida recolhidas, todas as nove entrevistadas referiram o medo da denúncia.

Como vimos nas histórias de vida construídas, sendo ilegal à data da pesquisa de terreno, as interrupções de gravidez relatadas foram ilícitas, e todas as entrevistadas revelaram ansiedade perante a possibilidade de delação por parte de médicos, enfermeiros e auxiliares com quem contactaram.

A possibilidade de reclamar direitos<sup>36</sup>, como propõe Axel Honneth, atribui ao indivíduo um meio de expressão simbólica que lhe permite avaliar reiteradamente a efectividade social do seu reconhecimento *universal* “como pessoa moralmente imputável”<sup>37</sup>, o que lhe permitirá referir-se *positivamente* acerca de si mesmo:

---

<sup>30</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 184.

<sup>31</sup> Idem, Ibidem.

<sup>32</sup> Idem, Ibidem, p. 185.

<sup>33</sup> Idem, Ibidem.

<sup>34</sup> Idem, Ibidem, p. 194.

<sup>35</sup> Idem, Ibidem, p. 197.

<sup>36</sup> Idem, Ibidem.

<sup>37</sup> Idem, Ibidem.



“[...]um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua colectividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de «auto-respeito».”<sup>38</sup>

A denegação de reconhecimento jurídico não se prende somente pela limitação da liberdade de acção do sujeito privado de direitos. Pela experiência da clandestinidade do aborto, o indivíduo sente os padrões de assentimento jurídico e social profundamente abalados, manifestando-se, com efeito, enquanto fenómeno lesivo pelo qual o indivíduo é ferido numa *compreensão positiva de si mesmo*, ou seja, na perda do seu “auto-respeito”:

“[...] o que se passa neste momento com o aborto clandestino, a história muitas vezes é trágica, e tem este poder sobre as mulheres, porque elas são vistas como culpadas! [...] o facto de teres uma lei que é punidora... tu és uma assassina realmente! Tu vives a pensar nisso, que ninguém pode saber que tu és pecadora... isto tem um impacto...”<sup>39</sup>

A experiência da privação de direitos produz perda de auto-respeito, isto é, a perda de capacidade de se referir a si mesmo enquanto parceiro em pé de igualdade na interacção com outros<sup>40</sup>. No caso vertente inferimos, a partir do relato da entrevistada “Maria”, que o abalo psicológico e moral faz-se sentir pela coarctação da lei, que afecta a sua auto-relação positiva e acciona o *rotulamento* “culpada”.

No caso de “Margarida”, paradigmático em relação às nove narrações de vida recolhidas, a experiência de desrespeito resulta de uma vulnerabilidade particular da sua auto-imagem normativa, dependente da possibilidade de uma reiteração e assentimento constante da parte do *outro* da interacção<sup>41</sup>. O seu auto-respeito foi efectivamente lesado pela eventualidade de uma perseguição penal:

---

<sup>38</sup> Idem, Ibidem.

<sup>39</sup> Relato de “Maria”.

<sup>40</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 217.

<sup>41</sup> Idem, Ibidem, p. 213.

“[...] porque eu não me esqueço do principal: que tomei uma decisão que me inclui numa acção ilegal no nosso país, e não consigo levar isso de ânimo leve, eu sei que é uma situação que cá não é aceite, não é aceite e é penalizada! Mesmo sabendo que as mulheres que já fizeram podem ir a julgamento e ser absolvidas, ou não, não interessa! É o todo desde o início: serem julgadas por uma decisão que tomaram... portanto sendo ilegal eu não... quer dizer, posso não concordar com uma lei mas não quero ir contra ela.”<sup>42</sup>

A integridade do ser humano, bem como a sua reputação social<sup>43</sup>, deve-se, portanto, aos padrões de reconhecimento jurídico, considerado pano de fundo ao reconhecimento social.

No interior da esfera social, a luta por reconhecimento de movimentos sociais, confrontos que atribuem o início da sua acção à experiência de reconhecimento denegado ou do desrespeito<sup>44</sup>, como o movimento *Pró-Choice*, representam conflitos que reivindicam a ampliação, tanto do significado concreto como da obtenção social, do *status* de uma pessoa de direito<sup>45</sup>.

Segundo Honneth, os motivos que levam à resistência colectiva fundam-se em experiências morais precedidas da defraudação das expectativas de reconhecimento do grupo, relacionadas à formação da identidade pessoal de cada indivíduo, de modo que retêm padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito se sente respeitado no seu âmago sociocultural e na sua autonomia individual<sup>46</sup>. Sentimentos de lesão desta ordem, quando articulados pelo sujeito dentro de quadro interpretativo que o assegura enquanto elemento de um grupo, desembocam na base motivacional de uma resistência colectiva.

Os padrões de reconhecimento jurídico, constituídos em referência aos desenvolvimentos normativos que foram submetidos desde a constituição da sociedade moderna, contêm em si um potencial moral passível de ser desdobrado através de lutas

---

<sup>42</sup> Relato de “Margarida”.

<sup>43</sup> “[...] nos catálogos modernos de direitos fundamentais, é garantida a todos os homens, em igual medida, uma protecção jurídica de sua reputação social [...]”. Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 204.

<sup>44</sup> Idem, *Ibidem*, p. 194.

<sup>45</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>46</sup> Idem, *Ibidem*, p. 258.

sociais<sup>47</sup>. O novo direito, que reformulou normas seculares, reconhece o indivíduo e a sua autonomia como instâncias primárias a respeitar:

“[...] só na medida em que é concedida em princípio a todos os sujeitos, com o estabelecimento do direito civil, a liberdade individual de decisão, cada um deles está igualmente em condições de definir as metas da sua vida sem influência externa. Dito brevemente, a auto-realização depende do pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada, visto que só com base nela cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos.”<sup>48</sup>

Consequentemente, a legalização do aborto é um debate central nas sociedades modernas porque encerra em si o paradigma do reconhecimento social e jurídico da autonomia das mulheres.

## **IV.2. Direitos e deveres no conflito materno-fetal**

Conforme apresentado na secção anterior, consideramos moralmente válidas as pretensões do movimento *Pró-Choice*, já que, reiterando os princípios preconizados por Honneth, inferimos ser moralmente motivada a luta pelo aborto legalmente assistido.

A autonomia é pois uma das questões centrais no conflito materno-fetal, designadamente a autonomia física do indivíduo, correlacionada com o envolvimento activo nas decisões sobre o seu corpo. Os actores sociais têm o direito de preservar a sua integridade física, respeitante em “[...]being able to decide what happens in and to one’s body”<sup>49</sup>.

“Eu não sou a favor do aborto, é impossível alguém ser a favor do aborto; mas eu não posso ser pressionada! Eu sou contra, só que há situações em que... se calhar é melhor não, vai estragar a tua vida, a da tua família, a de toda a gente, porque antes

---

<sup>47</sup> Idem, Ibidem, p. 277.

<sup>48</sup> Idem, Ibidem.

<sup>49</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 14.



da decisão da vida da outra pessoa, já cá estás! É um bocado assim... **vou dar mais importância ao que ainda não nasceu, do que ao que já cá está!** Se calhar sou um bocado egoísta, mas é assim! **Eu nasci primeiro do que o que haveria de nascer**, se isso me trazer toda a infelicidade do mundo... por amor de Deus!”<sup>50</sup>

O feto está, de alguma forma, dentro da “subjectividade” da mulher grávida, ou seja, existe na conexão física dos dois<sup>51</sup>. Quando um indivíduo usa de um direito implica que um outro indivíduo tem o dever de não obstruir esse direito adquirido<sup>52</sup>. Se o feto tem o direito a viver significa que alguém tem o dever de o deixar viver. Seguindo esta premissa, a mulher grávida tem o dever de ajudar o feto a viver, tem o dever de não ameaçar a integridade do feto. Mas quem detém primazia no direito à sua integridade física e auto-determinação<sup>53</sup>? A mulher grávida ou o feto?

Rosamund Scott apresenta em *Rights, Duties & The Body*, duas teorias sobre direitos e deveres: “Interest Theory” de Bentham e “Choice Theory” de Hart.

Na “Choice Theory” de Hart, os direitos estão intrinsecamente ligados a uma limitação justificada da liberdade de um indivíduo sobre outro<sup>54</sup>. Indirectamente Hart invoca o princípio de que todos os homens têm o direito de ser livres, portanto os direitos são atribuídos a indivíduos com poder de acção e de escolha. Consequentemente,

---

<sup>50</sup>“Margarida”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>51</sup> Scott refere que se a gravidez for levada a cabo, o feto tornar-se-á um “ser separado” do corpo materno, mas o indivíduo (mãe) continuará a ser moralmente responsável. Idem, Ibidem, p. 14.

<sup>52</sup> Idem, Ibidem, p. 15.

<sup>53</sup> Para o antropólogo Miguel Vale de Almeida, o que está em causa no debate sobre o aborto legalmente assistido é o estatuto da mulher enquanto cidadã e pessoa, reflexão à qual nos ancorámos para estabelecer as questões acima apresentadas: “[...]empenhamo-nos em debater datas [calendários sobre a formação do tronco cerebral do feto], pontos de viragem, momentos antes e depois. Esquecemo-nos, nesse debate, de que aquilo sobre que discordamos verdadeiramente é outra coisa, colocada noutro plano.

Esse plano é o da comparação entre vida humana numa Pessoa individual e social, feita e com biografia e projectos – a cidadã-mulher-pessoa que engravida – e a vida no sentido lato que o embrião é. A primeira pré-existe ao embrião; o embrião «acontece» no seu corpo [...]. No referendo está em causa a despenalização da IVG até às 10 semanas, o tempo mínimo para que uma mulher possa decidir se quer deixar prosseguir o que lhe está a acontecer ao corpo. E no plano cultural – o que subjaz às emoções políticas ou à política emocional – não está em discussão nem a «vida», nem a saúde pública, mas sim o estatuto da mulher enquanto Pessoa e cidadã”. Miguel Vale de Almeida, “Assim-assim?” in *Le Monde Diplomatique*, ed. portuguesa, Janeiro 2007, p. 3.

<sup>54</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 17.

animais, bebês e fetos não têm direitos<sup>55</sup>, contudo os agentes têm o dever de os proteger. A teoria de Hart é correlacionável com a tradição kantiana e com o princípio regulador da liberdade, a lei moral<sup>56</sup>. Para além de regular a autonomia dos indivíduos, a lei moral conduz à liberdade sendo a liberdade em si o princípio de todos os direitos e de todos os deveres. Mas na “Choice Theory”, a associação de direitos ao poder de autonomia e escolha implica uma interpretação negativa dos deveres correlativos, ou seja, o *dever* de não interferir nos direitos accionados por um agente. A teoria de Hart reconhece a autoridade da mulher sobre o feto.

Quando aplicado ao conflito materno-fetal, a “Interest Theory” mostra que a garantia dos “direitos” do feto pode implicar a desvantagem da mulher grávida já que o feto não se encontra fisicamente desligado do corpo materno:

“[...] the subsequently born child is generally accepted as a moral (and legal) person with interests and rights. But the real difficulty is precisely to determine the moral (and legal) weight to be given to that other’s interests *when still in utero*.”<sup>57</sup>

Posto isto, é sugerida a centralidade e importância do conceito de autonomia na atribuição de direitos. Scott conclui que “[...] as a being which exists inside a person and incapable of autonomous choice, at some point the fetus has *strong interests* rather than rights”<sup>58</sup>. O *interesse* do feto está em desenvolver-se de forma a passar do estado *who will be but is not yet born* para o estado conclusivo do seu processo de formação, ou seja, o nascimento.

Após as vinte e quatro semanas é possível a separação do corpo da mulher<sup>59</sup>. Quando *autorizado*<sup>60</sup> a desenvolver-se até aos 6 meses, a sobrevivência do feto opera-se na dependência de dispositivos técnicos que permitem a substituição artificial do ambiente intra-uterino. Ainda assim, o feto não é independente *per si* mas opera-se uma

---

<sup>55</sup> Idem, Ibidem.

<sup>56</sup> Como foi apresentado na secção anterior. Kant; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e *Crítica da Razão Prática*.

<sup>57</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 23

<sup>58</sup> Idem, Ibidem, p. 19.

<sup>59</sup> Idem, Ibidem, p. 27.

<sup>60</sup> Idem, Ibidem, p. 28.



mudança de estado significativa: a viabilidade do feto não depende exclusivamente do corpo de outrem<sup>61</sup>. A incubadora é um lugar e simultaneamente um objecto, enquanto que o útero não só é um lugar mas também um espaço dentro do corpo de alguém, e os interesses da pessoa portadora desse “espaço” encontram-se directamente implicados.

O nascimento marca o momento biológico em que a protecção do nascituro não implica os interesses e os direitos da mulher. Parece haver uma importante diferença entre o “feto” numa incubadora e o feto *in utero*: uma vez exterior ao corpo materno, o feto adquire outro estatuto, humaniza-se, nasce um novo actor social.

Os actores sociais são os membros de uma sociedade ou comunidade, porque agem. O feto não tem poder de acção nem tem personalidade jurídica, não é um actor social. No entanto, ainda antes dessa passagem para o exterior, o feto tem existência. Qual é o estatuto do feto?

Para Rosamund Scott, para se ser uma pessoa são necessários determinados requisitos como a racionalidade, o agenciamento, a comunicabilidade, a auto-consciência, e na sua perspectiva faltam ao feto estas qualidades<sup>62</sup>. Para Mary Ann Warren, citada por Scott, “[...] only people have full moral rights”<sup>63</sup>, assim, um ser pré-sensível não tem interesses<sup>64</sup>: “If the fetus lacks these characteristics then, for instance, abortion is not seriously morally wrong: even anti-abortionist «ought to agree»[...]”<sup>65</sup>.

No entanto, Scott apresenta, então, os motivos que podem levar o Estado a restringir o aborto:

“[...] the State may be justified in imposing legal restrictions upon a woman’s right to abort (subject to certain exceptions) for three reasons: the development of fetal interests; the fact that to abort late when there had been opportunity much earlier may be a flagrant affront to the intrinsic value of human life; and the fact that, prior to the six-month viability mark, a woman can fairly be sad to have had a considerable period of time during which to make the decision to abort.”<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Idem, Ibidem.

<sup>62</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 31.

<sup>63</sup> M. A. Warren citada por Scott. Idem, Ibidem, p. 32.

<sup>64</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 37.

<sup>65</sup> Idem, Ibidem, p. 31

<sup>66</sup> Idem, Ibidem, p.51.



Reiterando as premissas de John Robertson, Rosamund Scott considera como partes intervenientes no conflito materno-fetal a mulher grávida e o feto enquanto *criança futura*, e não como feto em si<sup>67</sup>, sublinhando que a ideia de criança “who will be but is not yet born” encontra-se intrinsecamente relacionada com a viabilidade do feto dentro da subjectividade da mulher grávida:

“I adopt the latter meaning [child who will be but is not yet born] because, from the pregnant woman’s perspective, since – looking forward – she carries the child who will be born and – looking backward – the born child was within her body. I do not think its possible to debate the morality of her choices and actions as these affect that child other than in way which acknowledges its place, for a certain period, within her body.”<sup>68</sup>

Como vimos, a *Choice Theory* confere autonomia à mulher no conflito materno-fetal. No entanto, ao sublinhar que os indivíduos dotados de poder de acção têm o dever social de proteger seres que não têm direitos<sup>69</sup>, neste interstício, se sublinharmos o dever dos agentes em proteger os seres sem direitos, o conflito materno-fetal pode não implicar somente a mulher grávida e o feto. É um “embate” que envolve a sociedade. Não faz sentido, portanto, falar em conflito materno-fetal, mas antes *direito à autonomia versus dever social de não ameaçar a integridade física do feto*.

Para Mary Douglas, a cultura<sup>70</sup> medeia a relação intersubjectiva porque é ela que fornece as categorias que regulam valores e ideias ordenados num esquema social<sup>71</sup>. Este poder de mediação e categorização confere-lhe autoridade, porque por serem públicas, as

---

<sup>67</sup> Scott cita J. Robertson Idem, Ibidem, p. 22.

<sup>68</sup> Rosamund Scott, *Rights, Duties & The Body*, op. cit., p. 23.

<sup>69</sup> Na *Choice Theory* de Hart não são atribuídos direitos a animais, fetos, e crianças pequenas, como já foi referido nesta secção. Idem, Ibidem, p. 17.

<sup>70</sup> Mary Douglas entende por cultura os valores públicos e padrões sociais de uma comunidade. Mary Douglas; [1966] *Purity and Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo* trad. port. Sónia Pereira da Silva, *Pureza e Perigo, Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*, Lisboa, Edições 70, p. 54.

<sup>71</sup> Idem, Ibidem.

categorias culturais são rígidas, e não facilmente alteradas pelos agentes individuais ou em colectivo<sup>72</sup>.

Qualquer sistema social produz anomalias e ambiguidades que destabilizam categorias pré-definidas. Segundo Douglas, cabe à cultura, face a fenómenos ambíguos, tomar as providências necessárias para os orientar optando por um dos sentidos possíveis<sup>73</sup>, ou mesmo controlar a existência de uma anomalia, eliminando-a<sup>74</sup>. Mary Douglas conclui que:

“[...] se o impuro é o que não está no seu lugar, devemos abordá-lo pelo prisma da ordem. O impuro, o poluente, é aquilo que não pode ser incluído se se quiser manter esta ou aquela ordem.”<sup>75</sup>

No âmbito deste trabalho, entendemos ser a dinâmica das experiências morais<sup>76</sup>, na sua articulação com o contexto social, o que atribui categorias regulamentadoras de valores e de ideias, controlando, consequentemente, anomalias e ambiguidades.

Ao analisar crenças relativas aos indivíduos excluídos da ordem social, Mary Douglas atribui à criança que ainda não nasceu uma posição ambígua, vista muitas vezes tanto como um ser vulnerável como perigoso<sup>77</sup>.

O feto é socialmente ambíguo porque a sua existência situa-se entre o ser e o ser dentro de um outro ser, é uma anomalia dentro das categorias sociais. Dada a sua posição intersubjectivamente indeterminada, o *status* social do feto é determinado pelas motivações morais de um indivíduo em intersubjectividade, porque é precisamente essa

---

<sup>72</sup> Idem, Ibidem.

<sup>73</sup> Douglas aponta um exemplo: “[...] a linha de demarcação que separa os seres humanos dos animais é ameaçada cada vez que nasce um monstro. Será restabelecida desde que se atribua a este fenómeno uma determinada etiqueta.” Idem, Ibidem.

<sup>74</sup> “Em algumas tribos da África Ocidental matam-se os gémeos à nascença; elimina-se assim uma anomalia social pois, segundo elas, dois seres humanos não podem nascer ao mesmo tempo de um mesmo ventre. Quanto ao galo que canta de noite, há que torcer-lhe o pescoço. Assim não viverá o tempo suficiente para pôr em causa a definição de galo, ave que canta ao amanhecer.” Idem, Ibidem.

<sup>75</sup> Idem, Ibidem, p. 55.

<sup>76</sup> Moral no sentido pós-kantiano, como foi anteriormente apresentado neste capítulo.

<sup>77</sup> Douglas aponta o exemplo: “Eles [Nyakyusa] consideram que uma mulher grávida que se aproxime de um monte de sementes lhes reduz a quantidade, pois o feto, voraz, rouba-as.” Mary Douglas; *Pureza e Perigo*, op. cit. p. 55.



imbricação que orienta os sentidos possíveis de fenômenos sociais ambíguos. Assim, o conflito *direito à autonomia versus dever social de não ameaçar a integridade física do feto*, é mediado pelas dinâmicas morais de um determinado contexto intersubjectivo e o estatuto do feto depende dessa imbricação.

Vejam agora como algumas das entrevistadas para esta dissertação reagiram à presença do feto. Começamos por “Fernanda”, em que a enfermeira parteira que a tratou, depois de ter explicado como se iria processar a intervenção, lhe mostrou o frasco que continha os restos:

“Ela mostrou o que seria feito, que o que eu tinha dentro de mim era uma “coisa” com 3 milímetros [...]. Eu depois vi. Um frasco com um líquido tipo sangue com uma coisa branca, tipo pus, mas aquilo só tinha 3 milímetros, não dava para ver nada. Mas quer dizer, aquilo saía de dentro de mim. Como se fosse pús de uma ferida.”<sup>78</sup>

A “Fernanda” não falou muito sobre o que viu. Conforme o seu relato, a substância que estava no frasco parecia sangue menstrual e pus, e a purulência da substância quase que subtraía a ideia de feto que lhe subjazia.

“Isabel” disse ter abortado com o *Cytotec*. De acordo com a entrevista de “Maria”, o *Cytotec* só surte efeito abortivo quando tomado nas primeiras 2 semanas de gravidez. Quando comparado com o caso de “Maria”, somos levados a pensar que poderá ter ocorrido uma incongruência no discurso de “Isabel”, já que foi por si mencionado que a sua mãe vira o feto de cinco semanas no hospital:

“Das maiores dores da minha vida... eu estar na maca... porque eu estudei o desenvolvimento humano! Sei muito bem o que é um feto com cinco semanas! E lembro-me que a minha mãe começou a chorar. Mas o médico não me deixou ver! Nem a minha mãe!... para meu bem, se eu tivesse visto então... Lembro-me que estava a chorar na maca, porque via a minha mãe a chorar.”<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> “Fernanda”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>79</sup> “Isabel”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.



Num primeiro momento havia relatado que a toma do *Cytotec* tinha sido em casa, e que hemorragia tinha acontecido:

“Foi a noite mais horrorosa da minha vida. Eu fiquei em casa com o meu namorado, a minha irmã trancou-se no quarto, e o meu pai, e não quis assistir. E então eu estava no meu quarto, portanto, tomei dois comprimidos via oral e dois via vaginal... com muitas dúvidas mas já era tarde demais. E comecei a gritar que nem uma desalmada! Acho que acordei o prédio inteiro, porque eu... impossível as pessoas não terem ouvido! porque eu não podia tomar analgésicos, podia cortar o efeito. Então lembro-me que chorava imenso, chorava, chorava, chorava, chorava de dor, de dor física e de dor psicológica, e lembro-me que acabei por adormecer encostada à parede com o cansaço.”<sup>80</sup>

Segundo o relato da outra entrevistada<sup>81</sup> que tomou o *Cytotec*, este fármaco não tem um efeito tão dramático como o descrito pela “Isabel” porque a hemorragia provocada é uma espécie de período menstrual. Quando questionada quanto aos motivos que a levaram ao hospital, “Isabel” disse que tinha ido “[...]... para ver se alguma coisa tinha corrido mal”<sup>82</sup>. Contudo, as diferenças são claras entre os dois relatos<sup>83</sup>.

A ecografia é um momento importante. A percepção do feto é diferente, é visível, vem à luz o *tecnofeto*<sup>84</sup>.

Em *Modest\_Witness@ Second\_Millennium. FemaleMan<sup>®</sup> \_Meets \_OncoMouse, Feminism and Technoscience*, Donna Haraway reifica o conceito feto enquanto

---

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> No caso da entrevistada “Maria” foi tomado na terceira semana e teve de repetir o tratamento. Ver capítulo II.

<sup>82</sup> “Isabel”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>83</sup> Se atentarmos ao discurso de “Isabel”, sem especular sobre o que ficou por dizer, as incongruências apresentadas mostram como o seu auto-respeito moral ficou afectado. Uma entrevista que visa a reconstrução de uma experiência potencialmente traumática produz no entrevistado, segundo o nosso ponto de vista, dois tipos de sentimentos: ou conduz a uma certa sublimação e sentimento de auto-respeito restituído; ou leva a que a entrevistada conte a sua história como uma reconstrução *a posteriori* marcada pela coerência com que pretende fixar o seu trajecto, acrescentando um ou outro “floreado” ou mesmo omitindo acontecimentos; a construção discursiva a que Daniel Bertaux a *ideologia biográfica*.

<sup>84</sup> Donna Haraway aponta o conceito introduzido por Monica Casper. Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan<sup>®</sup>\_Meets\_OncoMouse, Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997, p.188.

descendente directo da tecnociência. As omnipresentes imagens de fetos, produzem a vida intra-uterina enquanto um complexo sistema operativo:

“[...] free-floating human fetuses condense and intensify struggles over an equally new and disruptive technoscientific object of knowledge, namely ‘life itself’. Life as a system to be managed[...].”<sup>85</sup>

O feto deve a sua existência enquanto *objecto público*<sup>86</sup> a tecnologias que permitem a sua visualização, como computadores, videos e câmeras, *microcinematography*, entre outros, justamente porque o feto existe *devido a, e dentro da, cultura visual tecnocientífica*<sup>87</sup>. Haraway apresenta “Human Reproductive Wastage”, fetos, bebés mortos, embriões na era da tecnociência, e como o visionamento da ecografia altera o estatuto que até então detinham. Convertidos agora em informação visível no monitor, fetos inviabilizados são também imagens perdidas:

“These are fully ‘Modern’ or ‘Postmodern’ fetuses and babies, brought into invisible existence within the same New World Order that ordains bright lights, genetic gymnastics, and cybernetic wonders for the public fetuses[...]. These missing fetuses and babies are not residues of some sad traditional past that can be scrubbed clean by the new brooms of modernity and its sequela in Postmodernity’s regimes of flexible accumulation. Quite the contrary: the missing images, and what they represent, are precisely contemporary with and embedded in the same net works as the all-too-visible on-screen fetal data structures.”<sup>88</sup>

A entrevistada “Paula” afirmou, no decurso da entrevista, ter sempre sentido desconstracção ao longo de todo o processo, mas ainda assim referiu ter-se sentido

---

<sup>85</sup> Idem, Ibidem, p. 174.

<sup>86</sup> “The fetus like the one in *Virtual Speculum* is the iconic form that has been made so familiar by the exquisite, internationally distributed images produced the Swedish biomedical photographer Lennart Nilsson. Endoscopic intrauterine fetal visualization began in 1950s, well before sonograms were part of the cultural terrain. The visible fetus became a public object with the April 1965 *Life* magazine cover featuring Nilsson’s photograph of an intrauterine eighteen-week-old developing human being encased in its bubblelike amniotic sac”. Idem, Ibidem, p. 178.

<sup>87</sup> Idem, Ibidem, p. 174.

<sup>88</sup> Idem, Ibidem, p. 203.



“deprimida com o pós-aborto”<sup>89</sup>, não ocultando a experiência difícil que foi visualizar o feto aquando da ecografia: “Marquei consulta, fiz ecografia, vi o fetozinho, que me assustou um bocado...fiquei... foda-se... já é um fetozinho...”<sup>90</sup>.

A entrevistada “Margarida”, profundamente marcada pela *vexação social*<sup>91</sup> por ter abortado, revelou algumas dificuldades em nomear o feto, porque nomear é chamar à existência<sup>92</sup>:

“[...] fizeram-me uma ecografia, lá no momento, identificaram o bebé..., a criança, o feto, ou o que é... depois levaram-me para uma maca...deram uma anestesia geral, e depois já não me lembro de nada... [...] no momento da ecografia a doutora fez um ar de «está aqui, está bom»... identificou um bebezito... não tinha muito tempo, tinha um mês e meio, e, honestamente, eu pedi-lhe... ela «não, não, não vamos mostrar porque não queremos que fique com esta imagem na sua cabeça»,... além disso não preciso que me mostrem a imagem para eu saber o que aquilo significa.”<sup>93</sup>

A identidade do sujeito, mulher grávida, não é somente afectada quando a gestação é indesejada. A experiência da gravidez constitui uma mudança fundamental ao nível psíquico, emocional e simbólico na identidade da mulher, simultaneamente sujeito e *receptáculo*:

“Pregnancy betrays any tenuous identity she may achieve as a subject and a woman. In pregnancy, she is positioned as a space, as a receptacle, matter; in lactation and nurturing functions, she takes on the position of part-object, complement, and

---

<sup>89</sup> Palavras de “Paula”.

<sup>90</sup> “Paula”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>91</sup> O sentimento de *vexação social* é, como já vimos anteriormente neste capítulo, referente à segunda forma de **reconhecimento recusado** apresentada por Honneth, a *privação de direitos*, que se refere ao sentimento de perda de auto-respeito moral. Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 261.

<sup>92</sup> Este ponto será mais amplamente analisado no próximo capítulo.

<sup>93</sup> “Margarida”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.



analitic prop. In a sense, 'she' is a screen onto which the child demands are projected and from which images are introjected. 'She' does not exist as such."<sup>94</sup>

O fenómeno contingente da gravidez ocorre ao nível do organismo, não envolvendo directamente o agenciamento da mulher grávida porque é um processo que está para além de um acto ou decisão<sup>95</sup>. A maternidade implica a anulação da autonomia subjectiva, *acontece* às mulheres:

"Cells fuse, split, and proliferate; volumes grow, tissues stretch, and body fluids change rhythm, speeding up or slowing down. Within the body, growing as a graft, indomitable, there is an other. And no one is present, within that simultaneously dual and alien space, to signify what is going on. 'It happens, but I'm not there.' 'I cannot realize it, but it goes on' Motherhood's impossible syllogism. [...] if we suppose her to be *master* of a process that is prior to the social-symbolic-linguistic contract of the group, then we acknowledge the risk of losing identity at the same time as we ward it off."<sup>96</sup>

Tal como a abjecção, a maternidade constitui-se como uma série de processos físicos para além da vontade ou controle do sujeito: "Like abjection, pregnancy is a borderline phenomenon, blurring yet producing one identity and another"<sup>97</sup>. Mas de que forma vive o sujeito a experiência da abjecção? Ao nível social, terão reconhecimento e representação as *coisas abjectas*? No próximo capítulo trataremos da *qualidade do abjecto como reveladora do ser*, isto é, a manifestação fenomenológica do abjecto na sua relação com a experiência do aborto.

---

<sup>94</sup> Elisabeth Grosz, "The Body Signification", in *Abjection, Melancholia and Love: The work of Julia Kristeva*, New York and London, Routledge, 1990, p. 96.

<sup>95</sup> Idem, Ibidem, p. 95.

<sup>96</sup> Elisabeth Grosz cita Julia Kristeva. Idem, Ibidem.

<sup>97</sup> Idem, Ibidem.

## V. ABJEÇÃO E AFECÇÃO SUBJECTIVA

### V.1. Aproximação ao abjecto

O estudo *Purity and Danger*<sup>1</sup> de Mary Douglas parte duma estruturação do sistema simbólico, construído a partir das representações do que é impróprio, e de como estas estruturas levam a proibições de ordem religiosa e a processos de divisão social. A antropóloga britânica traça uma tipologia da experiência humana face à *poluição* e como esta fundamenta as nossas classificações sobre o impuro e o sagrado, tendencialmente opostos no contexto cultural em que estamos inseridos<sup>2</sup>.

Na sua análise, depois de subtraída a precaução da higiene, prevalece no impuro a representação mental de qualquer coisa que não está no seu devido lugar, o que abrange a ideia de ordem e de subversão da ordem. A reflexão sobre a impureza funda-se, consequentemente, na relação entre *ordem* e *desordem*, *forma* e *informe*, *vida* e *morte*<sup>3</sup>, logo, se há impureza há um sistema<sup>4</sup>, justamente porque quando a um sistema ordenado é anexada uma determinada forma de poluição, este desorganiza-se.

O impuro caracteriza-se essencialmente como *desordem* que, no limite, só tem existência aos olhos do observador. O empenho do indivíduo na sua “eliminação” é positivo<sup>5</sup>, na medida em que, de forma a reorganizar o seu espaço, o sujeito reencaminha o elemento desordenado ao seu lugar, e este destino estabelece-se em relação aos pressupostos do sujeito<sup>6</sup>. A condenação de uma *coisa* que possa contradizer “as nossas preciosas classificações”<sup>7</sup> é preponderante na ideia de poluição, e isto é o mesmo que dizer que a impureza é uma ideia relativa.

---

<sup>1</sup> Mary Douglas; *Pureza e Perigo*, op. cit.

<sup>2</sup> Idem, Ibidem, p. 20.

<sup>3</sup> Idem, Ibidem, p. 18.

<sup>4</sup> Idem, Ibidem, p. 50.

<sup>5</sup> Idem, Ibidem, p. 14.

<sup>6</sup> Douglas aponta diversos exemplos da relatividade da ideia de desordem: “Estes sapatos não são impuros em si mesmos, mas é impuro pô-los sobre a mesa de jantar; estes alimentos não são impuros em si, mas é impuro deixar os utensílios de cozinha num quarto de dormir ou salpicos de comida num fato; [...]” Idem, Ibidem, p. 50.

<sup>7</sup> Idem, Ibidem, p. 51.

A experiência da impureza, o “perigo” do contágio, remete-nos para a abjecção, porque o objecto é tudo o que se torna ameaçador para um sistema: “[...] not only murder, excrement, menstrual blood are dirty, but anything which endangers a structure”<sup>8</sup>. Reiterando o pensamento de Mary Douglas e de Georges Bataille, Julia Kristeva explora, em *Pouvoirs de l’Horreur*<sup>9</sup>, os meios em que o dentro e fora do corpo, o *self* e o outro, se tornam estruturantes na demarcação dos limites do indivíduo.

Não é objecto nem sujeito<sup>10</sup>, o objecto é o que deve ser excluído para que o indivíduo possa ser um *Eu*, e cuja reconversão no organismo é impossível:

“Il est impossible de donner une définition positive, à la fois générale et explicite, de la nature des choses abjectes. Les choses abjectes peuvent être définies – empiriquement – par énumération et par descriptions successives – négativement – comme objets de l’acte impératif d’exclusion.”<sup>11</sup>

Para além do domínio do pensável, a abjecção é o reconhecimento do *intolerável* que transcende a corporalidade do sujeito e que, no entanto, lhe fica próximo. Persistente e incansável, não é um objecto que se nomeie e se determine:

“There looms, within abjection, one of those violent, dark revolts of being, directed against a threat that seems to emanate from exorbitant outside or inside, ejected beyond the scope of the possible, the tolerable, the thinkable. It lies there, quite close, but it cannot be assimilated. [...] A massive and sudden emergence of uncanniness, which, familiar as it might have been in an opaque and forgotten life, now harries me as radically separate, loathsome. Not me. Not that. But nothing either. A “something” that I do not recognize as a thing. A weight of

---

<sup>8</sup> Julia Kristeva, “Of Word and Flesh, an interview with Julia Kristeva”, in *Rites of Passage, Art for the End of the Century*, London, Tate Gallery Publications, 1994, p. 24.

<sup>9</sup> Julia Kristeva; [1980], *Pouvoirs de l’horreur, essai sur l’abjection*, trad. ingl. Leon S. Roudiez *Powers of Horror, an essay on abjection*, New York, Columbia University Press, 1982.

<sup>10</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit, p. 1.

<sup>11</sup> Georges Bataille, [1934] “L’Abjection et les formes misérables”, in *Essais de sociologie, Œuvres complètes* (vol. 2), Paris, Gallimard, 1970, p. 220.



meaninglessness, about which there is nothing insignificant, and which crushes me.”<sup>12</sup>

Segundo Kristeva, o abjecto não é nomeável enquanto objecto mas possui uma qualidade própria ao objecto, justamente a de ser oposto ao *eu*. Contudo, é uma presença que o *eu* não reconhece como coisa, arrastando o sujeito para onde é suspensa a significação:

“If the object, however, thought its opposition, settles me within the fragile texture of a desire for meaning, which, as a matter of fact, makes me ceaselessly and infinitely homologous to it, what is *abject*, on the contrary, the jettisoned object, is radically excluded and draws me toward the place where the meaning collapses.”<sup>13</sup>

Desta maneira, o abjecto toca na vulnerabilidade dos limites físicos que o sujeito admite como seus porque existe na fronteira do ser: “We may call it a border; abjection is above all ambiguity”<sup>14</sup>, e a ambiguidade subsiste justamente porque o abjecto não é sujeito mas pertence ao sujeito: “[...] I expel *myself*, I spit *myself* out, I abject *myself* within the same motion through which ‘I’ claim to establish *myself*”<sup>15</sup>. Esta ejeção do *self* através da abjecção que Kristeva preconiza, existe reciprocamente do abjecto para o sujeito pela dialéctica devolução do *self* expelido: *eu* [abjecto] *estou* aqui, e a minha presença reitera sistematicamente que o *teu* corpo não está delimitado pela pele, porque *eu pertença-te*.

O fenómeno da abjecção está na origem da demarcação do corpo. Mas de que forma são perigosas as fronteiras do organismo? Como ameaçam a integridade do sujeito?

Segundo Mary Douglas todas as margens e limites apresentam perigos na medida em que ao delimitar uma quantidade de matéria, reconfigura-se a experiência

---

<sup>12</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit, pp. 1-3.

<sup>13</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 1,2.

<sup>14</sup> Idem, *Ibidem*, p. 9.

<sup>15</sup> Idem, *Ibidem*, p. 3.

fundamental do indivíduo em relação a essa coisa. Para além disso, qualquer corpo é vulnerável nos seus limites<sup>16</sup>.

Os orifícios do corpo por onde é expelido o objecto são pontos corruptíveis: são aberturas transponíveis, estando latente o risco da retoma dos resíduos e do consequente contágio. A matéria subjectiva rejeitada não é assimilável, pois qualquer substância ejectada que seja reintroduzida no corpo é impura e contamina ao mais alto grau<sup>17</sup>. Mesmo a comida, uma vez tocada, ou mastigada, não pode ser admitida no organismo. A abjecção existe pela incapacidade de evitar o contacto com as *coisas* abjectas:

“Ainsi l’abjection humaine résulte de l’incapacité matérielle d’éviter le contact des choses abjectes: elle n’est que l’abjection des choses communiquées aux hommes qu’elles touchent.”<sup>18</sup>

Ligada à expulsão dos dejectos do organismo, a abjecção está na base da construção subjectiva e social do que é próprio e limpo<sup>19</sup>. Se o impuro é uma ideia relativa, a pureza resulta da diferenciação entre próprio e impróprio porque sem diferenciação não há pureza.

Em *The Golden Bough*, Sir James Frazer apresenta um dos grandes ramos da “Sympathetic Magic”, que denomina de “Contagious Magic”, correlacionada à contiguidade após o corte ou segregação, entre o sujeito e sua matéria subjectiva. A *magia por contágio* é justamente o estado que se abate sobre o indivíduo que lança o seu objecto ao meio circunjacente: “The most familiar example of contagious magic is the magical sympathy which is supposed to exist between a man and any severed portion of

---

<sup>16</sup> “Qualquer estrutura de ideias é vulnerável nos seus limites. É lógico que os orifícios do corpo simbolizem os pontos mais vulneráveis. A matéria que sai por estes orifícios é, evidentemente, marginal. Cuspo, sangue, leite, urina, fezes, lágrimas, ultrapassam os limites do corpo pelo simples facto de serem segregados. O mesmo se passa com os resíduos corporais como a pele, unhas, os cabelos cortados e o suor.” Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 145.

<sup>17</sup> Idem, Ibidem, p. 146.

<sup>18</sup> Georges Bataille, [1934] “L’Abjection et les formes misérables”, op. cit., p. 219.

<sup>19</sup> Elisabeth Grosz, “The Body Signification”, op. cit., p. 86.

his person, as his hair or nails may work his will, at any distance, upon the person from whom they were cut”.<sup>20</sup>

Tendo por pano de fundo a *Magia por Contágio* de Frazer, voltemos a Julia Kristeva e a *Powers of Horror*, em que reitera que o impuro é uma condição subjectiva anterior à abjecção: “Urine, blood, sperm, excrement then show up in order to reassure a subject that is lacking its ‘own clean self’”<sup>21</sup>. O abjecto é o simbólico que urge ser expellido e através dessa rejeição diferencia-se simbolicamente o puro do impuro *intra* contingência subjectiva, e a exclusão da matéria repugnante simultaneamente ameaça e protege o sujeito, porque a abjecção é uma operação reguladora:

“A certainty protects it from shameful – a certainty of which it is proud holds on to it. But simultaneously, just the same, that impetus, that spasm, that leap is drawn toward elsewhere as tempting as it is condemned. Unflaggingly, like an inescapable boomerang, a vortex of summons and repulsion places the one haunted by literally besides himself. [...] On the edge of non-existence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. There, abject and abjection are my safeguards. The primers of my culture.”<sup>22</sup>

A reacção do sujeito ao abjecto é visceral. Qualquer secreção ou descarga física é impura e provoca a náusea, sendo garantida a estabilidade e pureza do indivíduo através do *espasmo*<sup>23</sup> e de outras manifestações físicas.

“Essas matérias movediças, fétidas e tépidas, de aspecto repugnante, essas matérias onde fervilham os ovos, os germes e os vermes estão na origem das reacções decisivas a que chamamos *náuseas*, *enjoo*, *nojo*. Para lá da destruição futura, que se abaterá totalmente sobre o ser que sou e que espero ser ainda sobre o ser cujo sentido talvez seja mesmo mais o esperar ser do que o ser (como se eu não fosse a *presença* que sou, mas o futuro que espero e que ainda não é), para lá dessa

---

<sup>20</sup> Sir James George Frazer; [1922] *The Golden Bough, a study in magic and religion*, London, Macmillan, 1976, p. 49.

<sup>21</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 53.

<sup>22</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 1, 2.

<sup>23</sup> “Loathing an item of food, a piece of filth, waste, or dung. The spasms and vomiting that protect me.” Idem, *Ibidem*, p. 2.



destruição, dizíamos, a morte anunciará o meu retorno à purulência da vida. Por isso posso pressentir – e viver na expectativa dela – essa purulência multiplicada que, antecipadamente, celebra em mim o triunfo da náusea.”<sup>24</sup>

Como já vimos, a matéria subjectiva expelida não é sujeito mas pertence ao sujeito, é, portanto, uma semi-identidade que entra em decomposição perante o indivíduo que a lançou à realidade circunjacente, extraviando o ser humano para um estado frágil em que o homem se perde no domínio animal<sup>25</sup>.

A fobia de encarar os dejectos, o horror ao desconhecido, a experiência contingente dos limites do corpo e a sua influência sobre o sujeito estão na origem da dificuldade de reconhecer socialmente o objecto.

A construção do *clean and proper body*<sup>26</sup> é incompatível com o reconhecimento da abjecção. O autor da impureza é objecto de reprovação social pela transposição de uma linha de segurança predefinida e por constituir perigo para os outros<sup>27</sup>. Mary Douglas refere mesmo que a experiência simbólica dos limites do corpo é análoga aos perigo que ameaçam as fronteiras de uma comunidade<sup>28</sup>. As regras sobre a poluição, refere Douglas, correspondem a algumas condutas moralmente desaprovadas, mas não a todas<sup>29</sup>. No entanto, o código público quanto à exclusão das *coisas abjectas* é imperativo sobre o sujeito:

“[...] elle est simplement l’incapacité d’assumer avec une force suffisant l’acte impératif d’exclusion des choses abjectes (qui constitue le fondement de l’existence collective).”<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> Georges Bataille; [1957] *L’Erotisme*, trad. port. João Bénard da Costa, *O Erotismo: o proibido e a transgressão*, Lisboa, Moraes Editores, 2ª ed., 1980, p. 51.

<sup>25</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 13.

<sup>26</sup> O desenvolvimento da vergonha e outros juízos morais é, em Freud, consequência da aprendizagem da criança em conter os intestinos. O “clean and proper body” relaciona-se com o treino em regular os fluidos corporais. Elisabeth Grosz, “Sexed Bodies” in *Volatile Bodies, toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994, p. 206.

<sup>27</sup> Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 163.

<sup>28</sup> Idem, *Ibidem*, p. 146.

<sup>29</sup> Idem, *Ibidem*, p. 153.

<sup>30</sup> Georges Bataille, [1934] “L’Abjection et les formes misérables”, op. cit., p. 219.

O controlo sobre o corpo, sobre os diversos ciclos do organismo que marcam a sua experiência vivida, desde a expulsão à incorporação, tende a relaxar se a vigilância social for menor, justamente porque o sujeito não terá sobre si os olhares coactivos dos restantes membros da comunidade, pois não existe o reconhecimento nem a representação social da abjecção:

“It [Abjecção] is a response to the various bodily cycles of incorporation, absorption, depletion, expulsion, the cycles of material rejuvenation and consumption necessary to sustain itself yet incapable of social recognition and representation.”<sup>31</sup>

O grau de poluição do *restante físico* está correlacionado com os orifícios do corpo por onde é segregado. Julia Kristeva distingue *non-polluting body fluids* dos que contaminam. Dada sua persistência, fezes e sangue menstrual são poluentes ao mais alto grau, representando uma ameaça à identidade:

“[...] polluting objects fall, schematically, into two types: excremental and menstrual. Neither tears nor sperm, for instance, although they belong to borders of the body, have any polluting value.

Excrements and its equivalents (decay, infection, disease, corpse, etc) stand for the danger to identity that comes from without: the ego threatened by the non-ego, society threatened by its outside, life by death. Menstrual blood, on the contrary, stands for the danger issuing from within the identity (social or sexual); it threatens the relationship between the sexes within a social aggregate and, through internalization, the identity of each sex in the face of sexual difference.”<sup>32</sup>

As fezes e o sangue menstrual são o paradigma do não assimilável: sujam, mancham, têm em comum o facto de serem visíveis na sua propagação. Também os orifícios por onde são expelidas estas matérias são decisivos para os considerar

---

<sup>31</sup> Elisabeth Grosz, “Sexed Bodies”, op. cit., pp. 87, 88.

<sup>32</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 71. Contudo, Kristeva não deixa de os considerar abjecto: “Tears, for example, are considered dirty because they escape the limit of the body.” Idem, *Ibidem*, p. 24.



categoricamente poluentes quando comparadas a outras formas de abjecção. São aberturas socialmente incómodas, e o objecto provoca extrema inibição aos indivíduos que o lançam ao meio envolvente.

Para Kristeva, a matéria fecal<sup>33</sup> é altamente nociva e devastante para o *ego*, é o paradigma do não social, do imundo. O sangue menstrual, por sua vez ameaça a relação intersubjectiva porque apresenta a identidade sexual e social feminina.

A representação da sexualidade feminina e a sua corrente incontável, o sangue menstrual<sup>34</sup>, contém em si claros sinais de “infecção” e de associações com o impuro<sup>35</sup>. Relaciona-se a uma ferida, indica o início do *out-of-control status*<sup>36</sup>. Conspurca, não é invisível quando seca, a menstruação é o sinal das iminentes capacidades reprodutivas das mulheres.

Se a impureza é uma ideia relativa, como já foi referido, construída social e subjectivamente através da diferenciação do que é próprio do impróprio, o mesmo se passa com o objecto. O objecto corrobora a ideia de um elemento que está fora da ordem e que desta forma ameaça a boa ordem das classificações socialmente produzidas<sup>37</sup>. A

---

<sup>33</sup> E os seus equivalentes, como o *cadáver*, como veremos na próxima secção.

<sup>34</sup> Elisabeth Grosz, em *Sexed Bodies*, refere que o aparecimento do ciclo menstrual marca o início da “Womanwood”. Para a rapariga, a puberdade não se figura enquanto uma auto-escolha sexual porque os corpos das mulheres não se desenvolvem de acordo com o despertar das suas capacidades sexuais. No rapaz, pelo contrário, a puberdade surge com o desenvolvimento da sexualidade, metonímica e metaforicamente deseja o sexo. Elisabeth Grosz, “Sexed Bodies”, op. cit, p. 205.

<sup>35</sup> Idem, Ibidem, p. 206.

<sup>36</sup> Idem, Ibidem.

<sup>37</sup> No seu estudo sobre o alto Trás-os-Montes raiano, a antropóloga Paula Godinho descreve como a placenta resultante do parto é considerada uma ameaça à parturiente e criança recém nascida: “Após o nascimento da criança, a parte do cordão umbilical que ficou ligada à placenta depois do corte, é atada ao polegar de um dos pés da mulher, sendo esta aconselhada a aproveitar a contracção para se inteiriçar, provocando o descolamento e expulsão das “livres”, “más”, “páreas” ou “pairas”. [...] Conseguído o objectivo, o saco esponjoso é colocado numa bacia ou balde. Mais tarde, como última tarefa, a parteira encarregar-se-á de a enterrar no chão da adega, se a casa a possuir ou noutro local “onde não bote cheiro”, tendo sempre o cuidado de fazer uma cova funda, pois seriam inúmeros os perigos que correria a mulher no puerpério se algum animal a comesse”. A placenta, matéria *abjecta*, terá de ser enterrada. Se um animal a comer, como refere a antropóloga, a criança recém nascida ganhará metonimicamente as suas propriedades, pelo vínculo entre placenta e criança que subjaz à semi-identidade da matéria *abjecta*. Paula Godinho, *O Leito e as Margens, Estratégias familiares de renovação e situações limiares em seis aldeias do alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp. 124, 125.



diferenciação social do puro e do impuro marginaliza toda a substância expelida pelo indivíduo.

Partindo do corolário fenomenológico do que é o abjecto, socialmente marginal apesar de constituinte do ser humano, devastante e fundador do eu que o experiencia, como poderá ser entendida a extrusão do feto e sua conversão feto-abjecto?

## V. 2. O Feto, o resto

Na sua essência, como vimos, o impuro constitui uma ameaça à organização do meio onde se encontra o indivíduo. Para além disso, são fragmentos indesejados da coisa ou do sujeito a que pertenciam. Também restos de comida são resíduos de alguma coisa, mas uma vez tocados pelo indivíduo, são resíduos de alguém<sup>38</sup>. Tal como a placenta<sup>39</sup> se converte em abjecto aquando do parto<sup>40</sup>, qualquer resto físico é abjecto – perigoso pela sua semi-identidade. No *remainder*<sup>41</sup> está o ser e o não ser, está um *resto do indivíduo*. A experiência da abjecção acentua-se quando o indivíduo está perante o resto por excelência, o *cadáver*:

“[...] corpses *show me* what I permanently thrust aside in order to live. [...] There, I am at the border of my condition as a living being. My body extricates itself, as being alive, from that border. Such wastes drop so that I might live, until, from loss

<sup>38</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 76.

<sup>39</sup> Apresentámos mais atrás neste capítulo, a noção de *Magia por Contágio* de Sir James Frazer. Em *The Golden Bough*, Frazer apresenta a *sympathetic union* entre cordão umbilical e criança recém nascida, um caso análogo ao apresentado pela antropóloga Paula Godinho relativamente ao contexto transmontano, em nota n.º 37 neste capítulo: “Other part which are commonly believed to remain in a sympathetic union with the body, after the physical connexion has been severed, are the navel-string and the after birth, including the placenta. [...] if this navel-string or after is preserved and properly treated, he will be prosperous; whereas if it be injured or lost, he will suffer accordingly. [...] Among the natives of Pennefather River in Queensland it is believed that a part of the child’s spirit (*cho-i*) stays in the afterbirth. Hence the grandmother takes the afterbirth and burries it in the sand.” Sir James George Frazer; *The Golden Bough, a study in magic and religion*, op. cit., pp. 51-52.

<sup>40</sup> “Childbirth induces the image of birth as a violent act of expulsion through which the nascent body tears it self away from the matter of maternal insides. [...] placenta is no longer nourishing but devastating.” Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 101.

<sup>41</sup> Idem, *Ibidem*, p. 76.

to loss, nothing remains in me and my entire body falls beyond the limit – *cadere*, cadaver. If dung signifies the other side of the border, the place where I am not and which permits me to be, the corpse, the most sickening of wastes, is a border that has encroached upon everything. It is no longer ‘I’ who expel, ‘I’ is expelled. The border has become an object. [...] The corpse, seen without God and outside science, is the utmost abjection. It is death infecting life. Abject.”<sup>42</sup>

O cadáver representa a poluição fundamental, é a máxima abjecção<sup>43</sup>. Corrompendo todos os limites, o cadáver, visto e assimilado enquanto fenómeno exterior à ciência e religiosidade, profana as concepções simbólicas do indivíduo: trata-se das sobras de alguém. Corpo sem vida, matéria em *trânsito*, é na decomposição que está latente a passagem onde reside a ameaça:

“É nos estados de transição que reside o perigo, pelo simples facto de toda a transição estar entre um estado e outro estado e ser indefinível. Qualquer indivíduo que passe de um a outro corre perigo e o perigo emana da sua pessoa.”<sup>44</sup>

A devastação que representa o cadáver tem implicações ao nível social, tal como as outras formas de abjecção. Para Bataille, é um perigo para os outros elementos da comunidade, e o enterro<sup>45</sup>, para além de “abrigar” o corpo, acima de tudo protege os que ficaram da contaminação<sup>46</sup>.

No seu ensaio *Powers of Horror*, Julia Kristeva não refere a experiência do aborto enquanto abjecção. Porém, e de acordo com a descrição apresentada pelas narrações

---

<sup>42</sup> Idem, Ibidem, pp. 3, 4.

<sup>43</sup> “The corpse (or cadaver: *cadere*, to fall), that which has irremediably come a cropper, is cesspool, and death; it upsets even more violently the one who confronts it as fragile and fallacious chance.” Idem, Ibidem, p. 3.

<sup>44</sup> Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 117.

<sup>45</sup> “A morte, com todas as suas implicações, não está no quotidiano do não-humano. Mas obceca de tal modo a nossa espécie que permitiu ou conduziu directamente à elaboração de mitos e ritos específicos, destinados concretamente a minimizar o pavor pelo momento em que somos desligados e em que a fugaz coerência do pensamento consciente se dispersa irremediavelmente.” André Leroi-Gourhan; [1964] [1964] *Les religions de la Préhistoire* (trad. Port. Maria Inês de Franca Sousa Ferro, *As religiões da Pré-História*, Lisboa, Perspectivas do Homem, Edições 70, 1998), p. 16.

<sup>46</sup> Georges Bataille, [1957] *O Erotismo*, op. cit., p. 41.



recolhidas, parece-nos que o feto, o embrião e todas as matérias uterinas expelidas num aborto são resto, e qualquer resto físico é abjecto, perigoso pela sua semi-identidade:

“[...] comecei a ter dores de barriga, fui à casa de banho... o aborto não tinha sido bem feito. O meu organismo salvou-me porque expeliu, e eu fui para a mesa jantar. Foi horrível...”<sup>47</sup>

Mas como vimos no início deste capítulo, o impuro é uma imposição essencial anterior à abjecção, e pela expulsão da matéria repugnante dá-se a protecção do sujeito<sup>48</sup>, porque o abjecto é um representante soberano da condição humana. Como relata a entrevistada “Ana”, o seu organismo “salvou-a”, justamente porque pré-existe ao fenómeno da abjecção a ideia *do que urge ser expelido*. Porém, a contaminação não existe somente ao nível simbólico, pois quando subsistem no útero restos do aborto, a mulher incorre no risco de infecções que podem degenerar em septicemia.

O sangue menstrual, sangue do parto, ou o sangue provocado por um corte, é consideravelmente poluente por serem *manifestações de violência interna*<sup>49</sup> e paradigma do não assimilável<sup>50</sup>. As convulsões do organismo provocadas pela interrupção da gravidez, em que o sangue se manifesta, foram de difícil aceitação para algumas das entrevistadas:

“O pós [aborto] é muito difícil porque continuam a sair fluidos estranhos, um sangue diferente, assim alaranjado... Senti-me mal a ver aquilo, sentia-me enjoada... Estranho pensar nisso, mas parecia que o meu corpo ainda me lembrava aquilo que tinha acontecido.”<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> “Ana”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>48</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 53.

<sup>49</sup> “[...] porque o sangue por si só é sinal de violência. [...] O parto não pode ser desligado deste conjunto: não é ele, em si, um dilaceramento, um excesso que ultrapassa o curso dos actos ordenados? Não tem, acaso, o sentido do descomedimento sem o qual nada pode passar do não ser ao ser?” Georges Bataille, [1957] *O Erotismo*, op. cit., p. 48.

<sup>50</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 71.

<sup>51</sup> “Fernanda”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.



Precisamente porque não há reconhecimento nem representação social da abjecção, como vimos anteriormente, o autor da impureza é objecto de reprovação por ter transposto classificações socialmente predefinidas<sup>52</sup>, o que motiva a tortuosa nomeação do estado de abjecção e suas incessantes correntes: “Not me. Not that. But nothing either. A “something” that I do not recognize as a thing”<sup>53</sup>. Consequentemente, surgem no relato das entrevistadas expressões e pronomes demonstrativos para nomear o *feto-abjecto*:

“Aquilo é uma aspiração, partem lá umas *cenaz* dentro, e... eu estava acordada! Estava como se estivesse aqui a falar contigo. *Era como se estivessem a tirar um bocado de mim*. [...] Eu preferia não falar mais sobre isso, foi uma violência enorme.”<sup>54</sup>

A semelhança subentendida entre a semi-identidade do *feto-abjecto* e o sujeito que o expele – *como se estivessem a tirar um bocado de mim*<sup>55</sup>, metáfora arquétipo do fenómeno da abjecção – torna subentendida a operação de desdobramento do *eu* – *I see myself seeing myself*<sup>56</sup> – e produz uma relação dialéctica entre abjecto e sujeito, como vimos na aproximação ao conceito. Mas teremos de sublinhar o ponto mais terrível da experiência do aborto enquanto abjecção: tal como o cadáver, que contamina ao mais alto grau, o *feto-abjecto* é seu equivalente. Os fragmentos indesejados resultantes de um aborto são resíduos de alguém, de uma identidade irrepetível, reiterando no sujeito a resistência à iminente ameaça de morte que desaba sobre a sua integridade física:

“‘I’ am in the process of becoming an other at the expense of my own death. During that course in which ‘I’ become, I give birth to myself amid the violence of sobs, of vomit.”<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 163.

<sup>53</sup> Idem, *Ibidem*, p. 3.

<sup>54</sup> “Margarida”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>55</sup> A metáfora da experiência do aborto “como se estivessem a tirar um bocado de mim”, presente no relato de “Margarida”, surge também em outras narrações de vida recolhidas.

<sup>56</sup> Expressão de Hal Foster, retirada do capítulo “The Return of the Real”, e que situa o sujeito fenomenológico. Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 138.

<sup>57</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 3.

“[...] e quando baixo as cuecas para fazer chichi, vejo uma *bossa de sangue*... comecei aos gritos!...Parecia uma desalmada! Quase vomitei...”<sup>58</sup>

A abjecção é a convulsão perante um *alien* pré-existente mas que se estabelece pela expulsão da matéria subjectiva. Para fugir à nomeação, como vimos na narração de algumas entrevistadas, o *feto-abjecto* aparece sob a forma de pronomes e expressões; porém, no relato de “Isabel” e de “Júlia” vai surgir como uma imagem. Para ambas, a imagem mental de *sangue* tem existência enquanto algo que é pastoso<sup>59</sup>, sugerindo corpo e densidade ao expelido:

“A minha mãe chegou a fazer com agulha de *crochet*! Portanto aquilo era picar lá o sítio, não é. Sofremos horrores [...] umas dores horríveis, vinha tudo, aquelas *postas de sangue* que estava ali *coalhado*. Depois ficava a sangrar durante alguns dias.”<sup>60</sup>

A imagem mental é uma estrutura essencial da consciência, impossível de dissociar da acção a que foi submetido o sujeito. As expressões “postas de sangue coalhado” ou “bossa de sangue” que irrompem da exposição da *realidade discursiva*<sup>61</sup>, são provenientes da imagem mental disponibilizada pela *totalização subjectiva*<sup>62</sup> da experiência vivida, em que a memória tem um papel preponderante, reenviando o indivíduo para a ideia que tem da acção vivida, ou seja, as expressões a que o sujeito se ancora estão carregadas da violência que recorda. A *realidade psíco-semântica*<sup>63</sup> será, então, marcada por imagens de uma ausência, do feto ausente, mas que existiu – uma imagem especular que foi, efectivamente, uma realidade vivida.

---

<sup>58</sup> “Isabel”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>59</sup> Aqui, o que é pastoso – *viscoso* – é essencial, como já veremos.

<sup>60</sup> “Júlia”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.

<sup>61</sup> Ver Capítulo I. Relaciona-se com o discurso que o sujeito considera que deve apresentar sobre a sua vida. Daniel Bertaux, *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 71.

<sup>62</sup> Reúne os materiais mentais a partir dos quais o sujeito tentará produzir a sua narração. Idem, *Ibidem*, p. 71.

<sup>63</sup> Diz respeito ao olhar retrospectivo do sujeito relativamente ao seu percurso biográfico. Idem, *Ibidem*.

### V. 3. Da qualidade do objecto como reveladora da *jouissance* da obra de arte

Ao longo deste capítulo apresentámos o fenómeno da abjecção, ao nível ontológico e na sua relação com a experiência do aborto. Recuperamos agora o momento em que o estado de abjecção se abate sobre o indivíduo, e em que as fronteiras entre objecto e sujeito são suspensas.

No seu sentido estrito, existe uma *anomalia*<sup>64</sup> quando um dado elemento não se insere em categorias predefinidas, estabelecendo-se como uma irregularidade a condições conformes. Quando um determinado enunciado pode ser interpretado de duas maneiras, estamos perante uma *ambiguidade*<sup>65</sup>, caracterizado pela duplicidade do seu sentido. O mel, exemplo do que é viscoso, é ambíguo e anómalo. É ambíguo porque a sua experiência sensorial confunde-se entre o sólido e o líquido e por esse mesmo motivo é anómalo pois não pertence a nenhuma das duas categorias. Também o *ab-jecto*<sup>66</sup>, dadas as suas propriedades, é ambíguo por não ser nem sujeito nem objecto e anómalo justamente por não integrar nenhuma das classificações.

A viscosidade, a abjecção, são, no limite, repugnantes pela sua anomalia e ambiguidade<sup>67</sup>. Assim como Mary Douglas é “[...] apologista do uso dos termos anomalia e ambiguidade como sinónimos”<sup>68</sup>, tomaremos agora como premissa a analogia entre *abjecto* e *viscoso*<sup>69</sup>, partindo da descrição fenomenológica da qualidade do que é viscoso por Jean-Paul Sartre na sua obra *L'Être et le Néant*.

---

<sup>64</sup> Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 52.

<sup>65</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>66</sup> “[...] ‘ab-ject’, which means for me that one is neither subject nor object. When one is in a state of abjection, the borders between the object and the subject cannot be maintained.” Julia Kristeva, “Of Word and Flesh, an interview with Julia Kristeva”, op. cit., p. 22.

<sup>67</sup> Porém, a confrontação com o que é ambíguo pode ser tolerada e nem sempre é desagradável. Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, op. cit., p. 52.

<sup>68</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>69</sup> “Kristeva’s conception of the abject is curiously congruent with Sartre’s characterization of the *visqueux*”, considera Rosalind Krauss em “The Destiny of the Informe” in *Formless, a user’s guide*, New York, Zone Books, 1997, p. 238.



Voltemo-nos para o projecto de apropriação do viscoso, que o compele a revelar fenomenologicamente o seu ser<sup>70</sup>. Sendo percebido enquanto substância a possuir, o vínculo originário entre o *self* e o viscoso é estabelecido pela sua constituição enquanto idealmente *eu-mesmo* do sujeito da acção<sup>71</sup>: “Dès l’origine donc, il apparaît comme un possible moi-même à fonder; dès l’origine, il est *psychisé*”<sup>72</sup>. O viscoso é *psíquizado* na medida em que a sua própria materialidade é revelada ao sujeito como dotada de uma significação psíquica, identificada com o valor simbólico que o viscoso tem em relação ao ser *em-si*<sup>73</sup>.

Tendo a descrição do que é viscoso por pano de fundo, chegamos à proposição: **o objecto é psíquizado**, como aliás já tínhamos inferido, quando o dotámos de semi-identidade.

“Cette viscosité est donc *déjà* – dès l’apparition première du visqueux – réponse à une demande, *déjà don de soi*; le visqueux paraît comme *déjà* l’ébauche d’une fusion du monde avec moi; et ce qu’il m’apprend de lui, son caractère de *ventouse qui m’aspire*, c’est *déjà* une réplique à une interrogation concrète; il répond avec son être même, avec sa manière d’être, avec toute sa matière. Et la réponse qu’il donne est à la fois pleinement adaptée à la question et à la fois opaque et indéchiffrable car elle est riche de toute son indicible matérialité.”<sup>74</sup>

Através do projecto de apropriação, o viscoso revela-se ao sujeito e desenvolve a sua viscidez. Tal viscidez, desde a sua aparição primordial, constituirá o *dom de si*: o seu carácter de *ventosa que aspira*, esboça a fusão entre o mundo e o *eu*, respondendo ao indivíduo com o seu próprio ser – *a sua indizível materialidade*. A materialidade indizível do que é viscoso reenvia-nos à incapacidade de reconhecer o objecto enquanto objecto, reiterando uma vez mais o que temos por premissa – a identificação

---

<sup>70</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L’être et le néant, Essai d’ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, 1999, p. 652.

<sup>71</sup> Idem, Ibidem.

<sup>72</sup> Idem, Ibidem.

<sup>73</sup> Idem, Ibidem.

<sup>74</sup> Idem, Ibidem, pp. 652, 653.

fenomenológica do objecto com o viscoso. Indecifrável pelo sujeito, o viscoso – *abjecto* – deixa-se captar *como aquilo que me falta*:

“[...] le visqueux se laisse saisir comme ce dont je manque, il se laisse palper par une enquête appropriative; c’est à cette ébauche d’appropriation qu’il laisse découvrir sa viscosité.”<sup>75</sup>

Através da *investigação apropriadora* efectuada tactilmente pelo sujeito, o víscido devolve uma significação plena e densa. Esta significação entrega-nos o *ser-em-si*<sup>76</sup>, na medida em que o viscoso é metonimicamente aquilo que manifesta o mundo e o *esboço de nós mesmos*<sup>77</sup>, justamente porque a apropriação delineia como que um acto fundador do viscoso<sup>78</sup>. O que se volta para o sujeito é uma *nature neuve*<sup>79</sup> que transcende a oposição *psíquico/físico*, revelando-se como a “expressão ontológica do mundo inteiro”<sup>80</sup>:

“Cela signifie que l’appréhension du visqueux comme tel a, du même coup, crée une manière particulière de se donner pour l’en-soi du monde, elle symbolise l’être à sa façon c’est-à-dire que tant que dure le contact avec le visqueux, tout se passe pour nous comme si la viscosité était le sens du monde tout entier, c’est-à-dire l’unique mode d’être de l’être-en-soi, à la façon, dont, pour les primitifs du clan du lézard, tous les objets *sont* lézards.”<sup>81</sup>

Enquanto perdura o contacto com o viscoso, tudo se passa para o sujeito como se a viscosidade fosse o sentido único do mundo, ou seja, o modo de ser do *ser-em-si*.

Revelando-se essencialmente ambíguo, o viscoso quase que chega a ter uma permanência sólida, porém, o modo de ser simbolizado do viscoso, “[...] c’est

---

<sup>75</sup> Idem, Ibidem, p. 653.

<sup>76</sup> Idem, Ibidem.

<sup>77</sup> Idem, Ibidem.

<sup>78</sup> Idem, Ibidem.

<sup>79</sup> Idem, Ibidem.

<sup>80</sup> “[...] en se découvrant à nous comme l’expression ontologique du monde tout entier [...]”

Idem, Ibidem.

<sup>81</sup> Idem, Ibidem.

l'homogénéité et l'imitation de la liquidité"<sup>82</sup>, representa como que um corte operado numa mudança de estado<sup>83</sup>: é por toda a parte fugidio, por toda a parte semelhante a si mesmo, escapa por todos os lados, sobre o qual não se deixa marcas<sup>84</sup>.

Existe, com efeito, uma resistência visível no viscoso que se funde em si mesmo: como que a recusa do indivíduo que não se quer aniquilar na totalidade do ser<sup>85</sup>. Concomitantemente, dá-se uma languidez levada à extrema consequência, justamente porque o *mole* não é senão um aniquilamento que se detém a meio do percurso<sup>86</sup> e que nos extravia para a imagem da potência destrutiva dos limites do ser. Deste fenómeno surge uma das características da coisa visguenta: "[...] touchez le visqueux, il ne fuit pas: il cède"<sup>87</sup>.

Pela *investigação apropriadora*, o sujeito pensa que o pode possuir: a aderência do viscoso impede-o de se escapar. Porém, a languidez da substância que subsiste nas mãos do sujeito, dá a impressão de que o visguento se vai destruindo perpetuamente<sup>88</sup>. Eis, então, que no momento em que o indivíduo pensa possuí-lo, acontece a "curiosa inversão"<sup>89</sup> e é ele mesmo quem é possuído, dando lugar ao carácter essencial do viscoso: "sa moulesse fait ventouse"<sup>90</sup>. Quando o objecto é sólido, o indivíduo pode livrar-se dele quando quiser pois a sua inércia *simboliza para mim o meu poder total*<sup>91</sup>. Inversamente, se o sujeito se quiser libertar da matéria viscosa, esta permanece colada às suas mãos, sorvendo-o e aspirando-o, vivendo ainda, obscuramente, no sujeito:

"[...] il vit obscurément sous mes doigts et je sens comme un vertige, il m'attire en lui comme le fond d'un précipice pourrait m'attirer. Il y a comme une fascination tactile du visqueux. Je ne suis plus le maître *d'arrêter* le processus d'appropriation. Il continue."<sup>92</sup>

---

<sup>82</sup> Idem, Ibidem.

<sup>83</sup> Idem, Ibidem, p. 654.

<sup>84</sup> Idem, Ibidem, p. 653.

<sup>85</sup> Idem, Ibidem, p. 654.

<sup>86</sup> Idem, Ibidem.

<sup>87</sup> Idem, Ibidem, p. 655.

<sup>88</sup> Idem, Ibidem.

<sup>89</sup> Idem, Ibidem.

<sup>90</sup> Idem, Ibidem.

<sup>91</sup> Idem, Ibidem.

<sup>92</sup> Idem, Ibidem.



Jean-Paul Sartre explica que esta inversão dá-se pela *suprema docilidade* do possuído, ou seja, uma “fidelidade canina”<sup>93</sup> que se prolonga quando não se quer mais, desembocando numa *sub-reptícia apropriação do possuidor pelo possuído*<sup>94</sup>. Assim, tomamos consciência da armadilha do viscoso, isto é, a fluidez que nos compromete: não poderei *deslizar* sobre o viscoso, pois tal como um sanguessuga, todas as suas ventosas me retêm e deixam vestígios sobre mim<sup>95</sup> e já não detenho o poder de travar o processo.

A sucção do viscoso delinea uma forma de *continuidade* entre a coisa visguenta e o sujeito, e pela metonímia sugestiona-lhe a sua própria substância: longas colunas de matéria desabam do sujeito até à camada viscosa<sup>96</sup>. A continuidade entre o *eu* e o *outro* será, então, vórtice da diluição<sup>97</sup> dos limites do indivíduo, e o horror existe pelo receio que a “coisa” viscosa progrida continuamente até absorver o *self*, preconizada pela incessante apóstrofe do objecto: “It beseeches, worries, and fascinates desire, which nevertheless, does not let itself be seduced. Apprehensive, desire turns aside; sickened, it rejects.”<sup>98</sup> Para que o sujeito não “caia” pela abjecção nesse “poço sem fundo”, o objecto exige *cinicamente* a aversão. O comprometimento mantém-se, porém, a repulsa protege-o da interpelação e da ligação não interrompida entre as partes de um todo – a continuidade sucessiva entre *sujeito* e seu *ab-jecto*:

“Le mot misérable après avoir voulu dire *qui porte à la pitié* est devenu synonyme d’abject: il a cessé de solliciter hypocritement la pitié pour exiger cyniquement l’aversion.”<sup>99</sup>

Ao desistir da sua solicitação por *misericórdia*, diz-nos Georges Bataille, o *miserável*, deixa cair a máscara, torna-se *abjecto*. Pelo “cinismo” retorna à “fidelidade

<sup>93</sup> A “fidelidade canina” do que é viscoso sucede de tal modo que o sujeito autónomo torna-se brutalmente comprometido. Sartre caracteriza-o ainda como feminino: doce, gritante, passivo e possessivo. Idem, Ibidem.

<sup>94</sup> “une sournoise appropriation du possédant par le possédé”. Idem, Ibidem.

<sup>95</sup> Idem, Ibidem.

<sup>96</sup> Sartre apresenta o mel como exemplo. Idem, Ibidem, p. 656.

<sup>97</sup> Inversamente, quando em contacto com a água, o *eu* permanece intacto, as fronteiras não são atacadas. Idem, Ibidem.

<sup>98</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 1.

<sup>99</sup> Georges Bataille, [1934] “L’Abjection et les formes misérables”, p. 218.

canina” do viscoso – *cínico*, do grego *kynikós*, relativo a cão – reiterando a analogia apresentada por Jean-Paul Sartre para explicar a *suprema docilidade* do viscoso [*abjecto*] que se prolonga até à exaustão.

A dissimulada apropriação do possuidor pelo possuído, um aplanamento esvaziado de individualidade entre sujeito e substância, sugere um “ser ideal”<sup>100</sup> que *rejeito* e que do mesmo modo me *obceca*:

“One does not know it, one does not desire it, one joys in it [*on en jouit*]. Violently and painfull. A passion. And, as in jouissance where the object of desire, known as object *a* [in Lacan’s terminology], bursts with the shattered mirror where the ego gives up its image in order to contemplate itself in the Other, there is nothing either objective or objectual to the abject. It is simply a frontier, a repulsive gift that the Other, having become *alter ego*, drops so that “I” does not disappear in it but finds, in that sublime alienation, a forfeited existence. Hence a jouissance in which the subject is swallowed up but in which the Other, in return, keeps the subject from foundering by making it repugnant. One thus understands why so many victims of the abject are fascinated victims – if not its submissive and willing ones.”<sup>101</sup>

Para Kristeva, este ser ideal não é desejado nem conhecido mas devolve ao sujeito uma significação densa e plena: *jouissance*<sup>102</sup>. O sujeito é “engolido” pelo *Outro* que o precede, possui e dá significado<sup>103</sup>; mas é este outro, o abjecto, que o impede de se “afundar”, tornando-se repugnante.

<sup>100</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L'être et le néant*, op. cit., p. 657.

<sup>101</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 9.

Em “The Body of Signification”, Elisabeth Grosz refere-se ao termo lacaniano *object a*: “[...] the *object a* is not a name of a thing, an object, but describes a movement, an activity, the taking in or introjection of the object: it is the locus of the subject’s absorption and incorporation of the object. Abjection results when the object does not adequately fill the rim. A gap re-emerges, a hole which imperils the subject’s identity, for it threatens to draw the subject rather than objects into it.” Elisabeth Grosz, “The Body of Signification”, op. cit., p. 88.

<sup>102</sup> Optámos por manter a derivação do francês *jouissance* do verbo *jouir* (gozar, fruir, usufruir, desfrutar, experimentar satisfação), mantida também na tradução para inglês de *Pouvoirs de l’Horreur* de Julia Kristeva, pois consideramos não haver expressão em português que apreenda todo o sentido desta palavra.

<sup>103</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 10.



O objecto manifesta uma certa relação do ser consigo mesmo, porque *eu* descobri, na relação *psiquizada*, um esboço de apropriação e a abjecção devolveu a *minha* imagem. Daí provém o gozo, *jouissance*:

“Le visqueux ne symbolise aucune conduite psychique, *a priori*: il manifeste une certaine relation de l'être avec lui-même et cette relation est originellement *psychisée* parce que je l'ai découverte dans une ébauche d'appropriation et que la viscosité m'a renvoyé mon image.”<sup>104</sup>

Quando o sujeito<sup>105</sup> está na presença da obra de arte, e se detém sobre ela, através da *investigação apropriadora*<sup>106</sup>, sucede-se a fruição – *jouissance* – no espectador, justamente porque pelo esboço de apropriação a obra de arte devolveu a *minha* imagem. Mas poderemos falar em *jouissance* nos termos em que se estabelece o estado de abjecção? Será a obra de arte, por meio da descoberta da relação *psiquizada* entre objecto artístico e sujeito, em que a obra reenvia ao espectador a sua imagem, através da sua criação e *jouissance*, uma projecção da experiência do víscido – *abjecto*?

Ao longo deste capítulo temos tido por premissa a “qualidade [do objecto] como reveladora do ser [sujeito]”<sup>107</sup>. Voltemo-nos para o “projecto de apropriação da obra de arte”, que a compele a manifestar fenomenologicamente o seu *ser-objecto*, tendo por pano de fundo o “projecto de apropriação do viscoso”, considerado em referência à abjecção, o vértice de toda a nossa análise. Estabelecemos presentemente a possibilidade da qualidade do objecto [viscoso] como reveladora da *jouissance* da obra de arte.

“In a world where the Other has collapsed”<sup>108</sup>, diz-nos Julia Kristeva, a tarefa estética *já* não conduz à sublimação do que é objecto, preconizando antes a sua *elevação* de forma a entender a supremacia “sem fundo” do que é objecto<sup>109</sup>. A experiência

<sup>104</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L'être et le néant*, op. cit., p. 657, 658.

<sup>105</sup> Entendemos *sujeito perante o objecto artístico* tanto na sua vertente de espectador como criador, sendo essa relação acentuada quando se trata da sua criação.

<sup>106</sup> Porque o objecto artístico “convida” o sujeito a sentir e a perceber o seu *ser-objecto* – a matéria e ideia que o constitui – possível através de uma *investigação apropriadora*.

<sup>107</sup> “De la qualité comme révélatrice de l'être”, título da secção presente em *L'être et le néant*, de Jean-Paul Sartre dedicada ao viscoso.

<sup>108</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 18.

<sup>109</sup> Idem, *Ibidem*.



artística enraizada na abjecção<sup>110</sup> existe pela confrontação entre obra e sujeito, incessante e que a todo o momento recomeça; experiência que é manipulada pelo *Outro*, pela *obra de arte*<sup>111</sup>.

Pela apropriação, o vínculo original entre o sujeito e obra de arte funda-se na sua constituição enquanto idealmente *eu-mesmo* do sujeito<sup>112</sup>. A obra de arte é *psiquizada* na medida em que a sua materialidade revela-se ao sujeito como dotada de significação psíquica, e esta acepção é revelada tanto ao sujeito que a experiencia como ao sujeito que a concebe.

A criação artística enraíza-se na abjecção porque a obra de arte será a manifestação de uma metáfora arquétipo do fenómeno da abjecção: “[...] I expel *myself*, I spit *myself* out, I abject *myself* within the same motion through which ‘I’ claim to establish *myself*”<sup>113</sup>. Pela criação de uma obra de arte, o sujeito está na origem de uma existência concreta, o que lhe confere um direito particular sobre a realidade dela mesma. Não basta que o objecto artístico exista pela ideia, é preciso que ele *exista por mim*:

“Si je crée un tableau, un drame, une mélodie, c’est pour être à l’origine d’une existence concrète. Et cette existence ne m’intéresse que dans la mesure où le lien de création que j’établis entre elle et moi me donne sur elle un droit de propriété particulier. Il ne s’agit pas seulement que tel tableau, dont j’ai l’idée, existe; il faut encore qu’il existe *par moi*.”<sup>114</sup>

Assim sendo, pela sua capacidade de existir pelo sujeito que a concebe, a obra de arte está no centro de uma relação que a dota de *identidade*, porque *existe por intermédio dele*. É necessário, porém, que ela se distinga radicalmente do indivíduo que a criou, para que seja *dele* e não *ele mesmo*. Terá, portanto, de existir em si mesma – renovar

---

<sup>110</sup> Idem, Ibidem.

<sup>111</sup> “Through that experience, which is nevertheless managed by the Other, «subject» and «object» push each other away, confront each other, collapse, and start again – inseparable, contaminated, condemned, at the boundary of what is assimilable, thinkable: abject.” Idem, Ibidem.

<sup>112</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L’être et le néant*, op. cit., p. 652.

<sup>113</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit., p. 3.

<sup>114</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L’être et le néant*, op. cit., p. 622.

perpetuamente a sua existência por si própria<sup>115</sup>, como se fosse uma criação contínua e que traz indefinidamente a marca do seu criador; indefinidamente o seu pensamento<sup>116</sup>. A languidez da substância viscosa dá a impressão de que esta se vai destruindo perpetuamente [ou construindo: vai progredindo], e o mesmo se passará com a obra de arte: progride no tempo, estendendo indefinidamente a sua expressão.

O pensamento, a ideia que emana da obra de arte, está permanentemente em acção; logo, *estou com ele* na dupla relação da consciência que o *concebe* e da consciência que o *encontra*, pelo desdobramento do *eu* – *I see myself seeing myself* – relação dialéctica entre obra de arte e sujeito que a criou que nos reporta à abjecção, justamente porque é dotada de significação psíquica:

“Je suis donc avec elle dans le double rapport de la conscience qui la *conçoit* et la conscience qui la *rencontre*. C’est précisément ce double rapport que j’exprime en disant qu’elle est *mienne*.[...] Et c’est pour entretenir ce double rapport dans la synthèse d’appropriation que je *crée* mon œuvre.”<sup>117</sup>

De forma a manter a dupla relação na síntese de apropriação, e aqui inferindo o valor de uma função fora do intervalo [no novo intervalo, do sujeito à obra de arte] através do comportamento nesse intervalo [do sujeito ao objecto], *o artista cria a sua obra*.

No sentido em que o pensamento *me encontra*, no caso vertente em que a obra de arte *me encontra*, assimilando-a enquanto criador ou espectador, há como que uma dissolução que vai do objecto ao sujeito, e este transforma-se em *mim*.

No encontro entre ambos, como é que a obra de arte responde ao sujeito que a experiencia [*qu’il en jouit*]? Responde com o seu ser<sup>118</sup>, a sua materialidade e *ideia*, que

---

<sup>115</sup> “[...] pour être *mien* et non pas *moi* [...] et ainsi faut-il aussi qu’il existe en *soi*, c’est-à-dire qu’il renouvelle perpétuellement son existence de *lui-même*.” Idem, Ibidem.

<sup>116</sup> Idem, Ibidem.

<sup>117</sup> Idem, Ibidem, 623.

<sup>118</sup> “Cette viscosité est donc *déjà* – dès l’apparition première du visqueux – réponse à une demande [...] il répond avec son être même, avec sa manière d’être, avec toute sa matière. Et la réponse qu’il donne est à la fois pleinement adaptée à la question et à la fois opaque et indéchiffrable car elle est riche de toute son indicible matérialité.” Jean-Paul Sartre; [1943] *L’être et le néant*, op. cit., pp. 652, 653.



será a réplica adaptada à interpelação do sujeito. Porém, a decifração é “sempre” inacabada, justamente porque a obra de arte é plenamente dotada de toda a sua “indizível materialidade”, ou seja, a sua insígnia existe para além do que “dá a ver”. Deixando-se captar como aquilo que *me falta*<sup>119</sup>, a obra de arte preconiza, desta forma, uma ruptura no sujeito no momento em que experiencia *jouissance*.

A brecha sentida no espectador é o momento “[...] between the perception and the consciousness of a subject *touched* by an image”<sup>120</sup>. Ao ponto traumático em que o sujeito é *tocado* pela imagem, Lacan chama-lhe *tuché*<sup>121</sup>. Em *La Chambre Claire*, Roland Barthes designa-o de *punctum*<sup>122</sup>:

“[...] é ele que salta da cena, como uma seta, e vem trespassar-me. Existe uma palavra em latim para designar essa ferida [...]. A este segundo elemento que vem perturbar o *studium* eu chamaria, portanto, *punctum*; porque *punctum* é também picada, pequeno orifício, pequena mancha, pequeno corte – e também lance de dados. O *punctum* de uma fotografia é esse acaso que nela me fere (mas também que me mortifica, me apunhala).”<sup>123</sup>

O *punctum*, aquilo que me falta e que me *fere*<sup>124</sup> é o que “[...] acrescento à foto e que, no entanto, já lá está”<sup>125</sup>, circunscreve Barthes. Esta espécie de “fora-de-campo subtil”<sup>126</sup>, insígnia da obra de arte que existe para além do que dá a ver, é o *punctum*, portanto, o que há de “indizível” no objecto artístico.

<sup>119</sup> “[...] se laisse saisir comme ce dont je manque [...]”. Idem, Ibidem.

<sup>120</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 132.

<sup>121</sup> Referência apresentada por Hal Foster. Idem, Ibidem.

<sup>122</sup> Barthes apresenta dois elementos que, pela co-presença, criam o *interesse* por determinadas fotografias: o primeiro é visível, é a área que se reconhece em função do “meu saber, da minha cultura”, e em que o que se sente “[...] deriva de um afecto *médio*”. Este elemento será o *studium*, a “[...] aplicação a uma coisa, o gosto por alguém, uma espécie de investimento geral, empolgado, evidentemente, mas sem acuidade particular”. O segundo elemento detectado por Barthes é o *punctum* e vem quebrar o primeiro. Roland Barthes, [1980] *La Chambre Claire, Note sur la photographie*, trad. port. Manuela Torres A Câmara Clara, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 45, 46.

<sup>123</sup> Em *A Câmara Clara*, Barthes localiza o *punctum* em detalhes de fotografias. Idem, Ibidem, pp. 46, 47.

<sup>124</sup> Idem, Ibidem, p. 66.

<sup>125</sup> Idem, Ibidem, p. 85.

<sup>126</sup> Idem, Ibidem.



Neste encontro entre sujeito e objecto, o espectador contempla a obra de arte, porém, é do mesmo modo interpelado:

“Thus seen as (s)he sees, pictured as (s)he pictures, the Lacanian subject is fixed in a double position, and this leads Lacan to superimpose on the usual cone of vision that emanates from the subject another cone that *emanates from de object*, at the point of light, which he calls the gaze.”<sup>127</sup>

Há como que uma duplicidade na posição ocupada pelo sujeito, que no momento em que contempla está também sob o “olhar” do objecto<sup>128</sup>, através do cone de visão proveniente da obra, o *gaze*. O cone que emana do espectador coloca o objecto no ponto geometral da sua visão<sup>129</sup>, definindo-o como *master*<sup>130</sup> do objecto. No entanto, para além do domínio do espectador, essa relação é dialéctica:

“But, Lacan adds immediately, «I am not simply that punctiform being located at the geometral point from which the perspective is grasped. No doubt, in the depths of my eye, the picture is painted. The picture, certainly, is in my eye. But I, I am in the picture.»”<sup>131</sup>

Enquanto perdura o contacto com a obra de arte tudo se passa para o sujeito como se ela fosse o sentido único do mundo, porque é sugerida uma continuidade entre a obra e o espectador delineada pelo seu carácter de ventosa que *me* aspira.

No que concerne à abjecção, Jean-Paul Sartre explica, na sua descrição fenomenológica do que é viscoso, que “il vit obscurément sous mes doigts et je sens comme un vertige, il m’attire en lui comme le fond d’un précipice pourrait m’attirer”<sup>132</sup>. Pela qualidade do objecto [viscoso] como reveladora da *jouissance* obra de arte, também o objecto artístico “atira” o sujeito para uma experiência vertiginosa em que este não

---

<sup>127</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit. p. 139.

<sup>128</sup> Idem, Ibidem.

<sup>129</sup> Idem, Ibidem.

<sup>130</sup> Idem, Ibidem.

<sup>131</sup> Idem, Ibidem.

<sup>132</sup> Jean-Paul Sartre; [1943] *L'être et le néant*, op. cit., p. 655.

dispõe de meios para travar o processo de apropriação, deixando de ser o *master* da obra: “Je ne suis plus le maître d’arrêter le processus d’appropriation. Il continue.”<sup>133</sup>

A obra de arte vive “obscuramente” no sujeito, *in the depths of my eye, the picture is painted*, ou seja, pelo projecto de apropriação da obra de arte, o sujeito sente que está na imagem – *I am in the picture*. Contudo, está igualmente sobre o efeito do *gaze*, e pela *suprema docilidade do possuído*, a “fidelidade canina” que Jean-Paul Sartre atribui ao viscoso, a obra de arte “vive” no sujeito, prolongando a sua existência para além do seu “querer”, da sua vontade, desembocando numa *sub-reptícia apropriação do possuidor pelo possuído*: ao contemplar uma obra de arte, o projecto de apropriação do indivíduo, por sub-repção, converte-se num esboço de “domínio” da obra de arte sobre o indivíduo. Assim, tomamos consciência da armadilha do objecto artístico, isto é, o *gaze* que dele emana e que nos compromete. Não poderei *deslizar*, pois todas as suas *ventosas* me retêm e deixam vestígios sobre mim. Já não detenho o poder de travar o processo, a imagem da obra de arte fixa-se no *meu córtex visual*.

Como vimos anteriormente, é pela aversão e pela repulsa que o sujeito se protege da purulência do objecto. Para Lacan é também necessária uma protecção entre sujeito e obra de arte; um *écran*<sup>134</sup> que medeia a relação entre ambos, na medida em que o sujeito poderá perder-se na sua *jouissance*.

“[...] both gaze and subject are given strange agencies, and are positioned in paranoid ways. Indeed, Lacan imagines the gaze not only as a maleficent but as violent, a force that can arrest, even kill, if not disarmed first.”<sup>135</sup>

A continuidade entre o *eu* e o *outro* [obra de arte] será, então, vórtice da diluição dos limites do indivíduo, preconizada pela incessante interpelação da obra de arte que, pela abjecção, mantém o comprometimento entre sujeito e objecto.

Tendo a experiência fenomenológica do objecto por pano de fundo, desenvolvemos uma análise do objecto artístico na sua relação com o sujeito, espectador ou criador.

---

<sup>133</sup> Idem, Ibidem.

<sup>134</sup> “[...] this screen *mediates* the object-gaze for the subject, but also it *protects* the subject from this object-gaze.” Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 140

<sup>135</sup> Idem, Ibidem.

Neste capítulo, pensámos a dificuldade de reconhecer socialmente o objecto: os fluídos corporais segregados insinuam-se, porém, o seu controlo é uma questão de vigilância social nunca garantida. Neste sentido, traem uma certa irreduzível materialidade, atestam a prioridade do corpo sobre a subjectividade do indivíduo – a irreduzível especificidade do corpo.

Contudo, pela arte, pela manifestação estética e plástica, o objecto encontra a sua admissão social, justamente porque através da arte, através do *écran* apresentado por Lacan, o espectador está protegido do *gaze* do objecto ou abjecção representado; e que o protegerá simultaneamente da obra em si, abjeccionista ou não, pois, de acordo com a nossa proposta, a experiência da criação e fruição de uma obra de arte pode estar enraizada na abjecção. Mas o que motiva a fascinação pelo objecto e purulência humana ao nível das artes visuais? Temos assistido a uma incessante preconização da abjecção nas manifestações artísticas do século XX e XXI, de tal forma que o objecto encontrou o seu lugar na arte, designadamente a *abject-art*. Mas, existirá uma estratégia discursiva de assimilação de uma forma de reconhecimento socialmente denegado subjacente à *abject-art*? Isto é, sendo socialmente excluído, poderá o objecto “falar” pelos agentes sociais oprimidos, e a *abject-art* ser uma forma de arte político-social? Será a *abject-art* a reiteração de uma questão sempre presente na tradição pictórica ocidental – o *objecto*? E nesta conjuntura qual será o papel do *artista*? Com estas questões lançamos o último capítulo da presente dissertação: *Mapeamento de uma arte Político-Social*.



## VI. MAPEAMENTO DE UMA ARTE POLÍTICO-SOCIAL

### VI.1. *Untitled*: o silêncio perante o não-nomeável

O espectador de *Untitled*<sup>1</sup> sente-se de imediato envolvido no universo do aborto clandestino invocado por Paula Rego, mas sem que o fundamento da obra esteja claramente explícito, pois nem ao nível cénico a pintora é absolutamente directa, nem a presença de um título que chame à colação o aborto é material “dado”. Porquê *silenciar* a nomeação deste conjunto de obras, quando intular é um sinal distintivo que lhe é característico? Foi com essa questão que iniciámos a entrevista que a pintora nos concedeu no seu *atelier* em Londres:

“Devo dizer que escolhi *Untitled* para não chamar aborto, porque chamando aborto tem logo um significado político, e as pessoas não iam! Porque iam ver um *freakshow*... iam ver assim uma coisa aberrante, quando é uma coisa, infelizmente, natural. É triste mas não sabia que nome é que lhe havia de dar, não lhe ia dar aborto... que nome é que lhe havia de dar? Desmancho também não. Assim *Untitled* diz muita coisa, diz o que as pessoas quiserem.”<sup>2</sup>

Muito para além de não estar intitulada, esta série chama-se *Untitled*, o que devolve um enredo inteiro e denso: a clandestinidade que *não é nomeável*; a interpelação muda das mulheres que recorrem ao aborto clandestino, *silenciadas* pelo medo da denúncia; e a *culpa* carregada no mutismo.

A prostração muda das mulheres de *Untitled*, retrata a conjuntura portuguesa quanto ao aborto clandestino presentemente em mutação jurídica. Durante todo este processo socio-político que culminou no referendo de 2007, o poder da Igreja Católica em Portugal foi perceptível e actuante na capacidade de condicionar determinados pontos

---

<sup>1</sup> Série de dez pastéis e um triptíco, cada um com 110X100 cm, produzidos a partir de catorze esboços, realizados entre Julho de 1998 e Fevereiro de 1999 Maria Manuel Lisboa; “An interesting condition: the abortion pastels”, in *Paula Rego's Map of Memories*, Burlington (U.S.A.), Ashgate Publishing, 2003, p. 139.

<sup>2</sup> Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a pintora Paula Rego no seu atelier em Camden Town, Londres, no dia 29 de Abril de 2005.

da actividade política<sup>3</sup>. Com efeito, tanto o Estado, até à formulação da nova lei, como a Igreja, constroem a maternidade indesejada pela penitência moral do pecado e da culpa, como através da sanção penal: “Politically and clerically enforced maternity is still a reality in Portugal, and Paula Rego’s *Untitled* (silenced) works speak loudly about the problems that prevail under the current status quo”<sup>4</sup>. A epígrafe de *Untitled* será, então, falar pelas mulheres silenciadas por estas duas esferas de poder.

A Igreja influi e legitima-se como instituição<sup>5</sup> dominante e dominadora pelo uso de um poder invisível, a *violência simbólica*, exteriorizando uma tremenda condenação à interrupção voluntária da gravidez e forte pressão sobre os agentes civis e políticos. A Igreja e a sua “pretensão de monopólio”<sup>6</sup>, postulando nos seus ordenamentos a prática do aborto enquanto um crime contra Deus, é a entidade mais visada por Paula Rego:

“Acredito nos milagres, gosto muito da Nossa Senhora, tanto que fiz uma série sobre ela! E acho que se pedissem a sua opinião, ela dava uma ideia completamente errada do que eles estão cá a fazer. Acho que isto é tudo os homens, os padres, a porcaria do Papa, que é uma besta, e que não faz a mínima ideia do que é o sofrimento das pessoas! Não gosto dos padres em geral, haverá um ou outro que, pronto... De resto gosto dos milagres! Estou sempre à espera de um.”<sup>7</sup>

Exercendo um controlo repressivo sobre a vida sexual, a Igreja Católica, para além da condenação do aborto, não admite o uso de contraceptivos. Contudo, esta forma de dominação só é possível se, de modo inquestionável, os dominados aplicarem os esquemas da dominação legitimando dessa forma a posição dos dominantes<sup>8</sup>. Paula Rego

---

<sup>3</sup> Mais evidente, sobretudo, em relação ao referendo de 1998, quando o engenheiro António Guterres, primeiro-ministro de então, refém das suas convicções religiosas e sujeito à pressão da Igreja, levou o problema do aborto a referendo, como vimos no capítulo III. A pressão da Igreja Católica estendeu-se ainda a afirmações subversivas de alguns padres e bispos contra o aborto.

<sup>4</sup> Maria Manuel Lisboa; “An interesting condition: the abortion pastels”, op. cit., p. 145.

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu lembra que as instituições ou entidades colectivas, como a Igreja, recorrem ao artifício da maiúscula para inscrever a palavra que as designa numa instituição em si. Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., p. 75.

<sup>6</sup> Max Weber, *Fundamentos da sociologia*, op. cit., p. 117.

<sup>7</sup> Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a pintora.

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, op. cit., pp. 7, 8.



encontra no poder eclesiástico o maior opositor às pretensões do movimento pelo aborto e contracepção e reconhecimento da autonomia das mulheres<sup>9</sup>.

O nascimento, sobretudo a natividade, continuamente celebrado em pintura, constitui-se como um arquétipo na tradição pictórica ocidental. Por oposição principalmente ao nascimento do Messias, o aborto raramente foi matéria para a arte<sup>10</sup>, ao contrário de outras formas de abjeção como os martírios dos santos, representações do Inferno ou mesmo a Crucificação de Cristo. A um nível teológico, e implicitamente moral, o aborto aparece como antítese ao rito inicial e momento iconográfico da *Anunciação*, preconizando uma iconoclastia em relação ao desígnio do *Filho Sagrado*:

“At the secular level, the nipping in the bud of that specifically *male* birth (‘a *man* born into the world’) interrupts the continuity of the lineages of blood, name, masculinity, property and power. And at the sacral level it indicates the heresy of theological trajectory whose culmination is not a Sacred Son, alive and immortal, but a dead foetus inside a bucketful of blood.”<sup>11</sup>

No entanto, e ainda dentro do campo da representação litúrgica, há como que uma potencial ambivalência, pela dor e angústia, entre as chorosas *Pietàs* e as mulheres que abortaram apresentadas por Paula Rego:

“[...]the blurring categories of childbirth (consecrated) and the abortion (condemned); the unidentifiable process through which the two become indistinct; the confusion between the hallowed maternal anguish of innumerable *matres dolorosae* or *Pietàs* sorrowing for dead sons in (supposed) contrast with that of would-be mothers responsible for deeds (abortions) atoned by criminal tears

---

<sup>9</sup> “Essa coisa também da culpa, e das pessoas sentirem culpa, é a questão dos padres. As pessoas depois pensam nisso, e tudo mais. É não pensar nessa porcaria da culpa, que não serve para nada! Mas veja lá, como é que eles não deixam... então este Papa não deixava que as pessoas usassem condoms... então e a SIDA? Fica grávida mas com SIDA... a criança nasce com SIDA! Mas é mais uma alma para o céu. Tenho a impressão que isso é uma coisa que tem a ver com o inferno. Tenho a impressão que sim, que querem almas para o inferno... Não sei porquê, já deve estar tão cheio...” Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a pintora.

<sup>10</sup> Maria Manuel Lisboa; “An interesting condition: the abortion pastels”, op. cit., p. 147.

<sup>11</sup> Idem, *Ibidem*.



(*Untitled n. 10*); perpetuity (life) and closure (termination of life); fruitful and fruitless labour.”<sup>12</sup>

As poses de angústia das “would-be mothers” de *Untitled*, banhadas em lágrimas imputadas ao crime, à dor física e psicológica, põe-nos em presença um cenário anterior ou posterior ao aborto. Os utensílios que povoam o espaço são objectos do quotidiano propalando uma *alegoria* do aborto em “vão de escada”. Mas também invocam a domesticidade da ambiência que caracteriza os trabalhos de Paula Rego, em que a noção de interior é prevacente. O que é *clínico* não pertence à esfera doméstica, são mesmo campos distintos da actividade humana, e a pintora encena densas narrativas a partir do que é relativo ao privado, não se identificando ao nível estético e formal com o que é *clínico*:

“A palavra aborto... ninguém fala uns com os outros a dizer «ai eu vou fazer um aborto». Antigamente havia o fazer o desmancho, de modo que devia chamar-se desmancho e não se devia chamar aborto... não parecia assim uma cena tão clínica.”<sup>13</sup>

Na série *Untitled*, a protagonista é a mulher ou a menina envolvida no aborto clandestino. Prostradas em canapés estofados, estendidas sobre coniventes colchões, agachadas sobre penicos, sem parteira nem parentes, as meninas destacam-se pela perturbante dicotomia *mulher errante/menina colegial*, uma reunião do pecado da “fornicação” e aborto; porém, ainda “crianças”, envergando o uniforme do colégio como se regressassem da escola para casa. As lutas de poder subjacentes a relações entre sexos é uma temática constante no trabalho da artista, e também os confrontos entre gerações, sublinhando o lugar da família como um *micro-cosmos* que remete para a vida social; assim, dentro de “casa” ou em sociedade, a menina de colégio depende de um sujeito adulto, o que reitera a atrocidade da solidão de um dependente.

Por entre os esgares de sofrimento e tristeza das meninas ou mulheres, o olhar da protagonista encontra o do espectador (em *untitled n.º 1*, *n.º 8* e nos painéis da direita e

---

<sup>12</sup> Idem, *Ibidem*, p. 157.

<sup>13</sup> Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a pintora.

central do tríptico) estabelecendo uma relação que o tornará cúmplice da purulência do aborto clandestino.

Eis então que surge uma outra personagem enxugando um alguidar que terá contido os despojos do aborto, do *feto-abjecto*. Ela é a mulher que faz os desmanchos, uma matrona doméstica que aparece entre categorias dicotômicas, parteira/tecedeira de anjos, mãe/abortadeira, *mater dolorosa*/mulher perdida<sup>14</sup>, limpando e arrumando, uma *quase* heroína que traz tudo à sua devida ordem. No contexto de *Untitled*, Paula Rego encontra na abortadeira a mulher que soluciona o problema da gravidez indesejada, que ajuda as raparigas, e não enquanto uma criminosa que violentamente retira o feto do útero materno:

“E isso fez-me lembrar o passado, fez-me lembrar a Slade, quando eu andava cá na escola de arte em Inglaterra; nessa altura também cá era proibido. Era só preciso ir ao *cloakroom*, onde as meninas se vestiam, aquilo realmente era um zumbido perpétuo de troca de moradas, queriam saber onde deveriam ir. [...] Há um filme agora chamado «Vera Drake» que é extraordinário! Passa-se nos primeiros anos em que vim para cá, passa-se no princípio dos anos 50. Ela era uma senhora que fazia..., mas quer dizer, ela era uma senhora, uma mãe de família, uma mulher do povo, e que ajudava as miúdas que ficavam grávidas a fazer esses abortos, mas ela não ganhava com isso. Muito bem feito, muito sóbrio.”<sup>15</sup>

A abortadeira é, em *Untitled*, uma figura moralmente incólume. Com efeito, por ser a única personagem para além das meninas e mulheres que abortaram ou vão abortar, é também a única presença na solidão do aborto clandestino, um colo onde se chora. Esta questão invocada por Paula Rego está intrinsecamente relacionada com a clandestinidade do aborto, conforme a vimos na nossa recolha de narrações de vida. O segredo por vezes é tal que só mesmo a abortadeira é cúmplice:

“Depois acordei numa cama, já estava vestida, nem me apercebi como estava vestida, quando acordei era o que menos me importava, e queria sair de lá, mas

---

<sup>14</sup> Maria Manuel Lisboa; “An interesting condition: the abortion pastels”, op. cit., p. 180.

<sup>15</sup> Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a pintora.



queria sair com calma, não estava com pressa de sair de lá, porque a senhora tinha-me tranquilizado bastante, e estava-me a saber bem estar com ela, parecia uma tia, não sei, uma amiga e... [a entrevistada voltou a chorar] sabia que depois disto eu nunca mais ia ver aquela pessoa, eu não queria mais ver aquela pessoa que iria recordar-me de uma coisa errada, não errada no sentido em que eu fiz mal, errada porque não devia ter acontecido.”<sup>16</sup>

Neste excerto, que já havíamos apresentado no capítulo II, a entrevistada refere-se à enfermeira como uma tia, uma amiga, uma pessoa que foi redentora mas que “nunca mais” se tornará a ver.

Como já referimos, os objectos existentes nas composições de *Untitled* não são clínicos, não estão relacionados com o *modus operandi* de uma interrupção da gravidez, mas não obstante, está presente uma visão de aborto clandestino. Não há tenazes, não há feto, não há sangue nem manifestações corpóreas da abjecção. Mas, porque ao nível cromático o predominante é o azul, os ocres e negros, quando o vermelho surge, pontualmente em panejamentos, vestidos ou alguidares, é pulsante em toda a sua sugestão abjeccionista.

O vigor da composição, as poses que revelam a natureza e identidade do sujeito feminino, as pernas abertas, uma pose eroticizada suspendida pelos esgares de sofrimento, deixam em aberto a interpelação – *como suportar o insuportável?* – que nos levam à *abject art*.

No caso de *Untitled*, a ferida em que a artista se centrou, e a noção de *contusão* é prevacente na *abject-art*, como veremos, é toda uma realidade subjacente ao aborto clandestino. No capítulo anterior desenvolvemos uma aproximação ao objecto, que pensámos como algo necessariamente êxule, sem representação ou reconhecimento social. Por oposição à sua exclusão social, a abjecção sempre encontrou na arte uma forma legítima de manifestar os seus desígnios. Se o objecto, representante soberano da natureza humana, que atesta o imperativo da expulsão dos dejectos do organismo, se infiltra e escapa à vigilância subjectiva, do mesmo modo trespassaria o controlo social, encontrando na arte uma forma de exposição culturalmente assimilável. Nesses

---

<sup>16</sup> “Fernanda”, uma das narrações de vida recolhidas, ver capítulo II.



interstícios, o objecto sempre firmou o seu lugar. Mas porquê esta fascinação pelo trauma e pelo que é objecto?

Uma das questões mais proeminentes nas artes visuais das duas últimas décadas foi a ascensão, ou retorno, do objecto. É uma noção rica em ambiguidades, nas quais a valência político-cultural da *object art* depende. Assim, é acentuada a subjectividade reprimida:

“The wound on which much of «object art» is founded is thus produced in advance as semantic, as it thematizes the marginalized, the traumatized, the wounded, as an essence that is feminine by nature and deliquescent by substance.”<sup>17</sup>

Em *The Return of the Real*, Hal Foster propõe duas direcções para a arte dos anos noventa: uma em direcção ao corpo e ao objecto, outra em direcção ao social e ao *site-specific*, como veremos na próxima secção. Contudo, consideramos estar também presente na *object art* um discurso que visa uma estratégia político-social. Com o retorno do real na arte, de certa forma “estimulado” pelos novos movimentos sociais, retorna o *real traumático*: “In trauma discourse, then, the subject is evacuated and elevated at once. And this way trauma discourse magically resolves two contradictory imperatives in culture today: deconstructive analyses and identity politics<sup>18</sup>”. Os movimentos sociais, os motivos e o repertório de acção dos agentes, desencadeiam o interesse da arte contemporânea pelo trauma e abjecção como discurso que mina determinadas formas de poder instituído:

“One result is this: for many in contemporary culture truth resides in the traumatic or object subject, in the diseased or damaged body. To be sure, this body is the evidentiary basis of important witnessings to truth, of necessary testimonials against power.”<sup>19</sup>

Por ser socialmente marginal, o que é objecto é então experimentado na arte

---

<sup>17</sup> Rosalind Krauss em “The Destiny of the Inform” op. cit., p. 244.

<sup>18</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit. p. 168.

<sup>19</sup> Idem, *Ibidem*, p. 166.

contemporânea como estratégia discursiva de inclusão de dinâmicas de determinados grupos sociais – a *alteridade oprimida* (ou não será o próprio objecto a *alteridade excluída*?). O *corpo* apresenta-se, então, como o lugar da transformação, sítio de lutas sociais, apresentando-se ferido, fragmentado, sexuado, horrífico, escatológico e excessivo, rompendo com o *princípio unificador* moldado segundo interesses políticos: “The very shape and form of bodies, their unifying principle, their composite parts, are always figured by a language imbued with political interests”<sup>20</sup>. O corpo na *abject art* vai desconstruir a noção de género, que segundo Judith Butler, o “atira” para uma passividade controlada pelo poder e hegemonia dominantes:

“On some accounts, the notion that gender is constructed suggests a certain determinism of gender meanings inscribed on anatomically differentiated bodies, where those bodies are understood as passive recipients of an inexorable cultural law.”<sup>21</sup>

As manifestações corpóreas abjectas são convocadas para o discurso da *alteridade oprimida*: sangue, sobretudo o sangue menstrual, esperma, zonas erógenas como o ânus em articulação à homossexualidade e à SIDA, surgem nas artes plásticas e na teoria, como a crítica *Queer*, como uma forma de invocar o real traumático e estratégia contra a exclusão social. Dentro deste quadro interpretativo, também o aborto clandestino é matéria para a *abject art*.

Concebido no momento seguinte à consulta pública de 28 de Junho de 1998, em que se referendava a interrupção voluntária da gravidez, *Untitled* exhibe imagens de profunda dor e angústia que aludem ao aborto clandestino. Paula Rego explica que o resultado do referendo a motivou a produzir este trabalho:

“Surgiu [*Untitled*] porque houve em Portugal o referendo, que deu no que deu, as pessoas ficaram em casa, e eu pergunto-me: Como é que é possível?! As pessoas passaram pelo que passaram e não vão lá votar para tornar isso legal! Porque faz-se na mesma, depois sofre-se e quase que se pode morrer, e depois vai-se para o

---

<sup>20</sup> Judith Butler; [1990] *Gender Trouble*, New York and London, Routledge, 1999, p.160.

<sup>21</sup> Idem, *Ibidem*, p. 12.

hospital... e no hospital tratam mal as pessoas, fazem-nas ter vergonha do que fizeram. Tratam-nas com o se fossem umas leprosas, e isso é uma coisa muito desagradável e injusta, e estúpida! [...] Em Portugal temos de mudar isso! Então isso não pode ser! O que é que eu hei-de fazer... não posso fazer mais, fiz aqueles quadros! E mostrei-os em Lisboa!”<sup>22</sup>

Paula Rego insurge-se contra as formas de rebaixamento do sujeito, através das quais este se sente excluído da posse de determinados direitos dentro de uma sociedade. A sua atitude inscreve-se na ideia de *Luta por Reconhecimento* concebida por Axel Honneth, teoria à qual nos ancorámos para aferir as motivações do movimento pelo aborto e contraceção<sup>23</sup>. Para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas significa ser lesado na expectativa intersubjectiva de reconhecimento enquanto sujeito capaz e autónomo nos seus juízos. São sentimentos desta ordem, que dão origem a uma *luta por reconhecimento*, sobretudo quando se trata de confrontos intersubjectivos que circunscrevem a *identidade cultural*, situando a *Política Cultural da Alteridade* traçada por Hal Foster.

## VI. 2. Extensões do paradigma do “Artista como Etnógrafo”<sup>24</sup>

Partindo de uma contextualização das manifestações artísticas do século XX e XXI, caracterizadas pela incessante busca do não experimentado, do *novo*, Hal Foster lança o repto: a proposta de uma arte que suspenda a circunscrição exclusiva à própria arte para se debruçar sobre o *mundo*. Em “The Artist as Ethnographer”, Foster vê o *novo* da arte assente numa estratégia etnográfica, partindo da “relação entre autoridade artística e política cultural”<sup>25</sup>, manifesta em “Der Autor als Produzent”<sup>26</sup>, no qual Walter Benjamin

<sup>22</sup> Excerto retirado de uma entrevista pessoal com a autora.

<sup>23</sup> Ver capítulo IV. Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit.

<sup>24</sup> “The Artist as Ethnographer”, o título de um dos capítulos de *The Return of the Real* de Hal Foster.

<sup>25</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 171.

<sup>26</sup> Walter Benjamin, [1934] “Der Autor als Produzent”, trad. port. Maria Luz Moita, “O Autor como Produtor”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Relógio d’Água, Lisboa, 1992.



reflecte sobre as possibilidades de uma arte política, diríamos mesmo panfletária, justamente porque o desafio lançado por Benjamin assenta na necessidade dos artistas assumirem o seu lugar, “ao lado do proletariado”<sup>27</sup> refuncionalizando a sua posição no processo produtivo.

Benjamin inicia a discussão do paradigma do *autor como produtor* com a ideia da autonomia do poeta, e da *tendência* e *qualidade* como características da obra de arte<sup>28</sup>. Para Benjamin não existe relação entre estas grandezas, mas estabelece a premissa: “[...] uma obra que apresente a tendência correcta tem, necessariamente, que apresentar todas as outras qualidades”<sup>29</sup>, não olvidando, porém, que “[...] a tendência política correcta de uma obra implica a sua qualidade literária, porque engloba a sua tendência literária”<sup>30</sup>. Esta suposição benjaminiana apresenta como condições literárias concretas o tipo de escritor “operante”, como Sergei Tretiakov, ou seja, o escritor que luta e intervém activamente num movimento social, referindo-se ao proletariado:

“[...] a tendência política, por muito revolucionária que pareça, actua como contra-revolucionária enquanto o escritor se orienta apenas pela sua convicção sem ter experimentado, na qualidade de produtor, a sua solidariedade com o proletariado.”<sup>31</sup>

O artista deverá assumir-se, portanto, como um *mecenas ideológico* – um lugar impossível<sup>32</sup>. Benjamin situa o artista enquanto intelectual de um movimento social, um parceiro de legitimação, e reclama a libertação dos meios de produção<sup>33</sup>. Os argumentos de Benjamin, a solidariedade na prática material e atitude política presente na obra de arte, são, segundo Foster, ainda afectos à recepção da arte nos anos 80 e 90, já que alguns artistas e críticos regressaram à questão do autor como produtor, retirando ilações contemporâneas da dicotomia teoria *versus* activismo. Tal como Benjamin havia preconizado a estetização da política sob o domínio fascista e a politização do estético

<sup>27</sup> Walter Benjamin, “O Autor como Produtor”, op. cit., p. 145.

<sup>28</sup> Idem, Ibidem, p. 138.

<sup>29</sup> Idem, Ibidem.

<sup>30</sup> Idem, Ibidem.

<sup>31</sup> Idem, Ibidem, pp. 143, 144.

<sup>32</sup> Idem, Ibidem, p. 145.

<sup>33</sup> Idem, Ibidem, p. 146.

sob o domínio comunista, os artistas respondem agora à capitalização da cultura. É neste quadro epistemológico que Foster lança um novo paradigma, semelhante em termos estruturais ao autor como produtor: *o artista como etnógrafo*<sup>34</sup>.

O alvo da contestação no paradigma do *artista como etnógrafo* mantém-se: a burguesia capitalista, as instituições artísticas como museus, academias e o mercado da arte<sup>35</sup>. Porém, o sujeito por quem o artista “luta” não é definido em termos de uma *relação económica*, como no caso do proletariado preconizado por Benjamin, mas antes por um sujeito definido em termos de *identidade cultural*, como identifica Foster na *Política Cultural da Alteridade*:

“But the subject of association as changed: it is the cultural and/or ethnic other in whose name the committed artist most often struggles. However subtle it may seem, this shift from a subject defined in terms of *economic relation* to one defined in terms of *cultural identity* is significant [...]”<sup>36</sup>

Mas vejamos, então, os paralelismos traçados por Foster entre o novo modelo do *artista como etnógrafo* e o paradigma ao qual se ancora, do *autor como produtor*. A primeira premissa apresentada é a suposição de que o lugar para a transformação política será também o da transformação artística, isto é, as vanguardas políticas *localizam* as vanguardas artísticas, “podendo mesmo substituí-las”<sup>37</sup>. Esse lugar estará sempre no campo do *outro*, sendo que no paradigma de Benjamin esse outro é o proletariado oprimido, e no novo paradigma, do artista como etnógrafo, esse outro é a *alteridade cultural*. Será a partir desse local exterior que se transformará ou subverterá a cultura dominante<sup>38</sup>. Foster estabelece como terceira suposição a acessibilidade do artista ao

---

<sup>34</sup> “[...] I want to suggest that a new paradigm structurally similar to the old “Author as Producer” model has emerged in advanced art on the left: *the artist as ethnographer*.” Hal Foster, “The Artist as Ethnographer”, op. cit., p. 172.

<sup>35</sup> Idem, Ibidem, p. 173.

<sup>36</sup> Idem, Ibidem.

<sup>37</sup> Idem, Ibidem.

<sup>38</sup> “Second is the assumption that this site is always *elsewhere*, in the field of the other – in the producer model, with the social other, the exploited proletariat; in the ethnographer paradigm, with the cultural other, the oppressed postcolonial, subaltern, or subcultural – and that this elsewhere, this outside, is the Archimedean point from which the dominant culture will be transformed or at least *subverted*.” Idem, Ibidem.

terreno, isto é, quando o artista invocado não é percebido enquanto *outro cultural*, não tem senão uma ingressão limitada a esta alteridade transformadora; por sua vez, se for entendido como *outro*, tem acesso automático a ela<sup>39</sup>, tal como se processa no método etnosociológico. Foster adverte, no entanto, para a possibilidade do artista se dissolver nas lógicas do movimento social, caindo no **mecenato ideológico**:

“Taken together, these three assumptions may lead to a less desired point of connection with the Benjaminian account of the author as producer: the danger, for the artist as ethnographer, of «ideological patronage»”<sup>40</sup>.

Este risco é corrido quando a divisão entre artista e alteridade é demasiado expressa, ou quando o artista fica comprometido com o movimento, caindo na identificação. O artista etnógrafo deve ser uma *identidade* para a alteridade transformadora mas sem se abater na *identificação*:

“A related othering may occur with the artist as ethnographer vis-à-vis the cultural other. Certainly the danger of ideological patronage is no less for the artist identified as other than for the author identified as proletarian. In fact this danger may deepen then, for the artist may be asked to assume the roles of native and informant as well as ethnographer. In short, identity is not the same as identification, and the actual complications of the second.”<sup>41</sup>

Quando vinculada à *política cultural da alteridade*, o envolvimento com o *outro* leva a que artistas e críticos aspirem ao trabalho de campo na contemporaneidade, partindo de princípios etnográficos como a observação participante. Mas porquê esta viragem à etnografia?

Com efeito, e de acordo com Foster, a antropologia participa *já* em dois modelos afectos à arte contemporânea, que aliam a prática à teoria. A saber: (1) por um lado

---

<sup>39</sup> Idem, Ibidem.

<sup>40</sup> Idem, Ibidem.

<sup>41</sup> Idem, Ibidem, p. 174.



enquanto ciência da *alteridade*<sup>42</sup>, preconizando o trabalho de campo no cotidiano, a que artistas, críticos e outros agentes contemporâneos aspiram: “[...] ethnography is considered *contextual*, the often automatic demand for which contemporary artists and critics share with other practitioners today, many of whom aspire to fieldwork in the everyday”<sup>43</sup>; (2) por outro, como ciência que faz a apologia do *interdisciplinar*, da *auto-crítica* e *reflexividade* do etnógrafo<sup>44</sup>.

Assim, com a viragem etnográfica, artistas e críticos poderão resolver os dois modelos contraditórios da arte contemporânea identificados por Foster: (1) a *ideologia do texto*, viragem linguística que reconfigurou o social como ordem simbólica; (2) e a *ânsia por referente*, que pressupõe uma viragem para o contexto e identidade. Assim, reiterando as proposições da antropologia, artistas e críticos poderão assumir um papel de semiólogo cultural e, simultaneamente, relativizar e recentrar o sujeito:

“With a turn to this split discourse of anthropology, artists and critics can resolve these contradictory models magically: they can take up the guises of cultural semiologist and contextual fieldworker, they can continue and condemn critical theory, they can relativize and recenter the subject, all at the same time. In our current state of artistic-theoretical ambivalences and cultural-political impasses, anthropology is the compromise discourse of choice.”<sup>45</sup>

Tanto os movimentos sociais como os desenvolvimentos teóricos assentes, por exemplo, na convergência do feminismo e discurso pós-colonial, são decisivos no *interesse* da arte pelo campo expandido da cultura do qual a antropologia se ocupa<sup>46</sup>, até

---

<sup>42</sup> Idem, Ibidem, p. 182.

<sup>43</sup> Idem, Ibidem.

<sup>44</sup> “[...] the recent *self-critique* of anthropology renders it attractive, for it promises a reflexivity of the ethnographer at the center even as it preserves a romanticism of the other at the margins. For all these reasons rogue investigations of anthropology, like queer critiques of psychoanalysis, possess vanguard status: it is along these lines that the critical edge is felt to cut more incisively.” Idem, Ibidem.

<sup>45</sup> Idem, Ibidem, p. 183.

<sup>46</sup> O que também permitiu deslocamentos quanto aos constituintes materiais do *medium* artístico, as suas condições espaciais de percepção, e as bases corpóreas dessa percepção, que desembocaram na arte conceptual, *performance*, *body art*, *site specific*. Idem, Ibidem, p. 184.

ao ponto em que as instâncias do descontentamento social são sítios para a arte, surgindo, consequentemente, a analogia do **mapeamento**<sup>47</sup>.

O mapeamento socio-político de uma obra de arte pressupõe a leitura de um problema social e da própria sociedade – pois além de descrever experiências vividas pelo indivíduo (artista, crítico ou um *informante*) dá igualmente conta das relações sociais que a comportam<sup>48</sup>. Na práxis antropológica do método etnosociológico proposto por Daniel Bertaux, legitima-se o valor heurístico presente numa narração de vida, isto é, atribui-se à subjectividade a *valia* de conhecimento, conservando as especificidades epistemológicas do método. A realidade socio-histórica é lida transversalmente pelo ponto de vista de um indivíduo historicamente especificado. Pela recolha de relatos de vida, sociólogos e antropólogos, e agora artistas e críticos, colectam padrões de práticas sociais que edificam a análise de um determinado momento ou conflito social.

Refere Foster, em conformidade com o método etnosociológico, que artistas e críticos trabalham agora *horizontalmente*<sup>49</sup>, isto é, buscando *sítios* para a arte nos debates socio-políticos, mas cuja deslocação pressupõe o entendimento da amplitude discursiva e profundidade histórica das lutas sociais em causa<sup>50</sup>; não trabalhando tanto ao nível *vertical*<sup>51</sup>, ou seja, o crítico entende que é remetido para um segundo plano o compromisso diacrónico com as formas disciplinares do *medium* artístico<sup>52</sup>.

Parece-nos, então, que a premissa com que Foster inicia o novo paradigma do artista como etnógrafo, – *a incessante busca do novo* –, que se nos afigura como uma questão em aberto, poderá ser deste modo resolvida: a “nova arte” procura *não só* o impacto em termos *verticais*, a arte a falar de si mesma, virada para as questões estético-formais, *mas procura também* o impacto *horizontal*, ou seja, o impacto no espectador e na sociedade. Desta forma pensamos ser dada a inflexão que situa a prática e discurso artístico na política cultural da alteridade. Entendemos ainda ser esta *busca do novo através do impacto social* o que terá desencadeado a crítica de Arthur C. Danto, em “The Philosophical Disenfranchisement of Art”, em que localiza o mapeamento de uma arte

---

<sup>47</sup> Idem, Ibidem.

<sup>48</sup> Daniel Bertaux; *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, op. cit., p. 52.

<sup>49</sup> Hal Foster, “The Artist as Ethnographer”, op. cit., p. 199.

<sup>50</sup> Idem, Ibidem, p. 202.

<sup>51</sup> Idem, Ibidem, p. 199.

<sup>52</sup> Idem, Ibidem.



política como uma *aspiração* do artista em provocar “admiração” sobre si mesmo e simultaneamente uma “auto admiração moral” sobre o espectador, participante ou simpatizante do movimento invocado pela obra, promovendo uma satisfação moral dos objectivos da *luta social*:

“[...] even works intended to prick consciousness to political concern have tended by and large to provoke at best an admiration for themselves and a moral self-admiration for those who admired them.”<sup>53</sup>

Apontando o exemplo de *Guernica* de Picasso, Danto considera que a arte política funciona em trâmites redundantes, isto é, enquanto um *espelho* que reflecte as atitudes político-sociais *já desencadeadas*<sup>54</sup> pelos movimentos sociais, acrescentando ainda que apenas assinalam uma espécie de memória colectiva:

“[...] making nothing relevant happen, simply memorializing, enshrining, spiritualizing, constituting a kind of cenotaph to house and fading memories, about at the level of a religious ceremony whose function is to confess the extreme limitation of our powers to make anything happen.”<sup>55</sup>

Mas voltemos a Foster. Com a viragem etnográfica, e porque trabalham horizontalmente, é necessária a *reflexividade* do artista e crítico para que haja uma protecção contra uma sobre-identificação com o outro: “I have stressed that reflexivity is needed to protect against an over-identification with the other (thought commitment, self-othering, and so on) that may compromise this otherness”<sup>56</sup>. Como salvaguarda em relação à aproximação ou afastamento excessivo, Foster advoga, como conclusão ao paradigma por si traçado, o distanciamento crítico:

---

<sup>53</sup> Arthur C. Danto; “The Philosophical Disenfranchisement of Art”, in *The Wake of Art, Criticism, Philosophy and the ends of taste*, G+B Arts International, 1998, p. 64.

<sup>54</sup> Idem, Ibidem, pp. 64, 65.

<sup>55</sup> Idem, Ibidem, p. 65.

<sup>56</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 203.



"[...] but a reductive over-identification with the other is not desirable either. Far worse, however, is a murderous disidentification from the other. Today the cultural politics of left and right seem stuck at this impasse. To a great extent the left over-identifies with the other as a victim, which locks it into a hierarchy of suffering whereby the wretched can do little wrong. To a much greater extent the right disidentification to build a political solidarity through fantasmatic fear of loathing. Faced with this impasse, critical distance might not be such a bad idea after all."<sup>57</sup>

A estratégia etnográfica de Foster pressupõe que o lugar da transformação política e social é também o lugar da transformação artística. É neste quadro que se delineiam as coordenadas que situam a obra *Untitled* de Paula Rego enquanto paradigma do *artista como etnógrafo*. Contudo, consideramos que o trabalho do artista etnógrafo, no contexto de uma arte político-social, e nos interstícios deixados por Foster, ergue-se não só pela relação com a *alteridade transformadora*, o oprimido pós-colonial ou o oprimido sexual<sup>58</sup> por exemplo, mas também, se não de forma ainda mais categórica, pela apologia do *Presente*<sup>59</sup>:

"O prazer que retiramos da representação do presente provém, não só da beleza de que pode revestir-se, mas ainda da sua qualidade essencial de presente"<sup>60</sup>.

Para Baudelaire, a *Modernidade* é uma experiência estética intrinsecamente vinculada à actualidade da vida das grandes cidades, relacionada com a espectacularização da existência e personificada no artista através de um trabalho de interiorização dos acontecimentos sociais e políticos que marcam um tempo específico, em articulação à construção de uma identidade *nova*. A inovação da arte e do artista será

---

<sup>57</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>58</sup> O oprimido sexual entendemos ser o alvo da teoria *Queer*, onde os movimentos feministas e os movimentos *gay* se tocam.

<sup>59</sup> Foster referiu-se ao presente, quando artistas, críticos e outros agentes aspiram ao trabalho de campo do presente, do todos os dias "[...] aspire to fieldwork in the everyday" trabalho de campo no quotidiano. Hal Foster, "The Artist as Ethnographer", op. cit., p. 182.

<sup>60</sup> Charles Baudelaire [1863], "Le Peintre de la vie moderne", trad. port. Pedro Tamen, antologia de Jorge Fazenda Lourenço, "O Pintor na Vida Moderna" in *A Invenção da Modernidade*, Relógio d'Água, Lisboa, 2006, pp. 279, 280.

resultante do confronto com a multidão, do qual, paradoxalmente, este se alimenta e se destaca.

Paula Rego invoca o político através do doméstico num jogo metonímico de politização da vida pessoal. Partindo da leitura de Baudelaire, o *verdadeiro*, e simultaneamente *belo*, é, em *Untitled*, produto do interesse da artista pelo lado disfórmico da vida quotidiana. Segundo Baudelaire, “[...] mesmo nos séculos que nos parecem mais monstruosos e mais loucos, o imortal apetite do belo sempre encontrou a sua satisfação”<sup>61</sup>. Móveis arrastados, poses agoniantes, panejamentos rudes, ávidos baldes e bacios povoam a densa narrativa que disseca pictoricamente a clandestinidade do aborto. O corpo contorcido em dores, a abjecção que devora o sujeito, a convulsiva possessão, leva-nos a uma ideia perversa de beleza. Pela arte, o que é *abjecto* torna-se *belo* e aí reside a sub-repção. É assim com a *abject-art*, o *imoral appetite do belo*<sup>62</sup>:

“[...] to take on account that which is marginal to a structure, dirty: «I am going to concentrate on this dirtiness so as to find a representation of it, and when I have found a representation for this eccentricity, it is a form of harmony».”<sup>63</sup>

De acordo com a articulação que estabelecemos entre o paradigma do “Artista como Etnógrafo” e o sentido que a Modernidade teria para Baudelaire, inferimos que pela apologia do presente o artista não “cairá” na sobre-identificação ou distanciamento excessivo em relação ao mapeamento socio-político que convoca à sua obra. Assim, pela busca do presente etnográfico, haverá o distanciamento crítico que Foster sublinha. Afastamos, por conseguinte, o desafio proposto por Benjamin<sup>64</sup> por considerármos que mais do que a busca da alteridade, o trabalho do artista etnógrafo é a busca ininterrupta do lado *épico da vida moderna*:

---

<sup>61</sup> Idem, Ibidem, p. 181.

<sup>62</sup> Aqui invocamos o “imortal apetite do belo” de Baudelaire, para fazer a inflexão a “*imoral appetite do belo*” a propósito da *abject-art*.

<sup>63</sup> Julia Kristeva, “Of Word and Flesh, an interview with Julia Kristeva”, op. cit., p. 24.

<sup>64</sup> O repto lançado por Benjamin: a necessidade dos artistas assumirem o seu lugar, “ao lado do proletariado” refuncionalizando a sua posição no processo produtivo. Walter Benjamin, “O Autor como Produtor”, op. cit., p. 145.

“O espectáculo da vida elegante e dos milhares de vidas flutuantes que circulam nos subterrâneos de uma grande cidade – criminosos e mulheres por conta –, só precisamos de abrir os olhos para nele conhecermos o nosso heroísmo [...]”<sup>65</sup>

O desafio de Baudelaire é por nós entendido enquanto procura do presente *real* que circunda o artista, como é o caso do sério e grave problema do aborto clandestino e a sua conversão em matéria sobre a qual se produz obra estética. O que é *épico* em Baudelaire, a *exaltação* da vida das cidades, é por nós entendido como a *ênfatização de problemas da vida contemporânea* que os movimentos sociais “trazem” à arte.

Ao reagir ao referendo de 1998 com *Untitled*, Paula Rego convocou diversas questões artísticas e sociais: o desiderato a uma lei que permita a interrupção voluntária da gravidez e a abjecção que se converte em quadro da vida moderna quando materializada de forma soberba num espectro pictórico de realidade mundana.

---

<sup>65</sup> Charles Baudelaire, “De l’héroïsme de la vie moderne”, trad. port. Pedro Tamen, antologia de Jorge Fazenda Lourenço, “Do heroísmo da vida moderna” in *A Invenção da Modernidade*, Relógio d’Água, Lisboa, 2006, p. 29.



## CONCLUSÃO

O fundamento da presente dissertação é a análise de uma questão social convocada por uma obra de arte. Com *Untitled*, Paula Rego expõe a clandestinidade do aborto, o “modelo” que a artista “contempla”. Subjaz a esta série de pastéis, apresentados em 1999 na Fundação Calouste Gulbenkian, um debate social a que o país tem assistido. Diversos actores sociais intervieram, desde os movimentos cívicos aos agentes políticos e, na ainda curta história da democracia portuguesa, esta discussão foi por duas vezes referendada.

A resolução da nossa proposta, a análise do aborto clandestino em Portugal a partir de *Untitled*, tem por base uma triangulação entre **antropologia, arte e abjecção**, sendo a abjecção o ponto de articulação entre os vértices arte e antropologia. Assim, trabalhamos três acepções de *aborto*, tendo continuamente por pano de fundo uma abordagem antropológica, quer ao nível da experiência fenomenológica do aborto, como também na viragem etnográfica na arte contemporânea.

Numa primeira instância, colectámos relatos de mulheres que interromperam a gravidez. A circunscrição da *realidade psíco-semântica*, que se relaciona ao olhar retrospectivo do sujeito relativamente ao curso da sua vida, e da *realidade discursiva*, que diz respeito à forma como o sujeito considera que deve apresentar o seu trajecto biográfico, constituíram o centro da análise comparativa das entrevistas e permitiram localizar um núcleo comum às nove narrações de vida que recolhemos.

Em relação à vivência de um aborto, e por se tratar da suspensão da formação de uma vida humana, foi com frequência que encontrámos nos testemunhos recolhidos formalizações discursivas no *condicional*, isto é, algumas mulheres referiram que, caso tivessem tomado outra opção, a sua trajectória biográfica teria sido significativamente alterada. Estes momentos discursivos são reconstruções *ucrónicas*, porque apresentam recordações fictícias situadas em *tempo nenhum*. Assim, concluímos que um acontecimento como o aborto estabelece uma charneira num trajecto biográfico e, consequentemente, surge como marco que determina um *antes* e um *depois*.

Após a análise comparativa das histórias de vida construídas, traçámos duas direcções em que trabalhamos o aborto:

A primeira orientação constituída a partir dos relatos recolhidos, foi direccionada para a relação intersubjectiva entre os agentes, isto é, para a *relação entre a mulher que abortou e a esfera social*. Aqui encontrámos as premissas para pensar o movimento pelo aborto e contracepção enquanto luta pelo reconhecimento social da autonomia das mulheres.

Pela reivindicação de uma lei que permita a legalidade do aborto, a mobilização cívica *Pró-Choice* tem por objectivo o reconhecimento social da capacidade de decisão e autonomia das mulheres. Ancorando o nosso estudo na *Teoria do Reconhecimento* de Axel Honneth, vinculada à Filosofia Social da Escola de Frankfurt, procurámos explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das suas experiências morais, e assim inferimos a lógica que situa o surgimento de determinados movimentos colectivos<sup>1</sup>. No seguimento do que investigámos para os capítulos II, III e IV, pudemos concluir que a luta pela despenalização do aborto e contracepção é uma **luta moralmente motivada**. Na tradição que remonta a Kant, entende-se por *moral* a atitude universalista em que se respeita todos os sujeitos de maneira igual como “fins em si mesmo”, uma vez que a contingência da moralidade explica-se pela lei fundamental da razão prática, a qual incute nos agentes o princípio de acção em que só é validada a máxima da sua vontade quando esta é fundamento suficiente para uma legislação universal<sup>2</sup>. Como força que aspira a uma lei universal, o movimento *Pró-Choice*, dentro deste quadro interpretativo, desenvolve uma luta moralmente motivada.

Para Axel Honneth, são as lutas moralmente motivadas e o esforço em estabelecer formas de reconhecimento recíproco que tendem a gerar transformações sociais. Quando as expectativas normativas são socialmente desapontadas, é desencadeado um tipo de experiência moral expressa no sentimento de desrespeito, justamente por ser na esfera jurídica que a pessoa individual é objectivamente reconhecida como autónoma. Sentimentos de lesão desta ordem tornam-se base motivacional para uma resistência colectiva, pois o surgimento de movimentos sociais depende de uma articulação

---

<sup>1</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 224.

<sup>2</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, op. cit., p. 42 §7 (/54).



intersubjectiva onde as experiências colectivas de desrespeito se tornam em motivos morais de uma luta por reconhecimento<sup>3</sup>.

Em *Kampf um Anerkennung*, Honneth preconiza três formas de reconhecimento recusado: *violação, privação de direitos e degradação*<sup>4</sup>. No capítulo IV, circunscrevemos a luta pelo aborto legalmente assistido na segunda forma de reconhecimento recusado, a *privação de direitos*, em que se inscrevem as formas de desrespeito que, quando inflingidas ao sujeito, o excluem da posse de determinados direitos dentro de uma sociedade<sup>5</sup>, representando não só a limitação da sua autonomia social, como também o sentimento de não possuir o *status* social do parceiro da interacção, moralmente em pé de igualdade. Em suma, a denegação de pretensões jurídicas significa ser lesado na expectativa intersubjectiva de reconhecimento enquanto sujeito capaz e autónomo nos seus juízos, desencadeando o sentimento de perda de auto-respeito moral que motiva o surgimento de um movimento social.

No seguimento da *privação de direitos*, que situa uma luta por reconhecimento, concluímos que o engajamento individual na esfera política por parte dos actores do movimento *Pró-Choice*, nomeadamente na intervenção de mulheres que abortaram, tem por propósito a anulação do sentimento de rebaixamento e restituição do auto-respeito perdido, porque pela luta política colectiva e organizada a vergonha social converte-se numa luta por reconhecimento, constituindo-se uma nova auto-relação no agente lesado nas suas expectativas intersubjectivas.

Na segunda acepção de aborto em que desenvolvemos a nossa análise partindo das histórias de vida construídas, pensámos fenomenologicamente a extrusão do *feto-abjecto*. Na reflexão sobre a *afecção subjectiva da experiência do abjeccionista do aborto*, presente no quinto capítulo, ancorámos a nossa reflexão ao pensamento de Georges Bataille, Mary Douglas, Julia Kristeva e Jean-Paul Sartre.

O *abjecto* foi um dos conceitos fundamentais com que operámos. Representa toda a matéria subjectiva expelida; não é *sujeito* nem *objecto*, é o que deve ser excluído para que o indivíduo possa subsistir, e cuja reconversão no organismo é inadmissível. É o *intolerável* que transcende a corporalidade do indivíduo mas que se detém na sua

<sup>3</sup> Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 259.

<sup>4</sup> Idem, Ibidem, pp. 213-224.

<sup>5</sup> Idem, Ibidem, p. 216.



proximidade, e a ambiguidade subsiste justamente porque o objecto não é sujeito mas pertence ao sujeito<sup>6</sup>.

De forma a pensarmos o horror e *jouissance* que provém do que é objecto, fizemos a correlação entre o objecto com o “projecto de apropriação do viscoso”, presente em *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre. Percebido enquanto substância a possuir, o vínculo entre o *self* e o viscoso – *objecto* – é estabelecido pela sua constituição enquanto idealmente *eu-mesmo* do sujeito de acção. O que é objecto é *psiquizado*, na medida em que a sua própria materialidade é revelada ao sujeito como dotada de significação psíquica. Pelo seu carácter de *ventosa que aspira*, corolário do que é objecto, tudo se passa para o sujeito como se a viscosidade fosse a expressão ontológica do mundo inteiro<sup>7</sup>, na medida em que é metonimicamente aquilo que manifesta o mundo e o esboço de nós mesmos, porque *eu* descubro na relação *psiquizada* um esboço de apropriação em que a abjecção devolve a *minha* imagem.

Pela *investigação apropriadora*, preconizada por Sartre como reveladora da qualidade do ser viscoso, a aderência da matéria impede-a de se escapar e, assim, o indivíduo supõe que a controla. Porém, uma “curiosa” inversão acontece: a substância viscosa insiste em permanecer colada ao indivíduo, sorvendo-o obscuramente, o que desemboca numa sub-reptícia apropriação do possuidor pelo possuído<sup>8</sup> (de forma inversa a um objecto sólido, que simboliza *para mim o meu poder total*, pois facilmente nos podemos “livrar” dele). A *sub-reptícia apropriação do possuidor pelo possuído* sugere um “ser ideal” que *rejeito* e que do mesmo modo me *obceca*, justamente o horror e a *jouissance* que subjaz a toda a matéria abjecta. O paradigma da abjecção – a incessante apóstrofe do objecto – será a continuidade entre o *eu* e o *outro*, o vórtice da diluição dos limites do ser, e o *horror* existe pelo receio que a “coisa” progrida continuamente até absorver o *self*. Para que o sujeito não caia pela abjecção nesse “poço sem fundo” que é a *jouissance*, o objecto irá exigir *cinicamente* a aversão<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit. p. 1.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 653.

<sup>8</sup> Idem, *Ibidem*, p. 655.

<sup>9</sup> Georges Bataille, “L'Abjection et les formes misérables”, op. cit., p. 218.

O impuro será uma condição subjectiva anterior à abjecção, porque a abjecção é uma operação reguladora<sup>10</sup>, uma convulsão perante um *alien* pré-existente mas que se estabelece pela expulsão da matéria subjectiva. O objecto é um representante soberano da escatológica condição humana.

A fobia de encarar os dejectos, o horror ao desconhecido, a experiência contingente dos limites do corpo e a sua influência sobre o sujeito estão na origem da dificuldade de reconhecer socialmente a abjecção, justamente porque o objecto corrobora a ideia de um elemento que está fora da ordem e que desta forma ameaçará a boa ordem das classificações socialmente produzidas.

Qualquer resto físico é objecto, e porque são *resíduos de alguém*, são perigosos pela sua *semi-identidade*. Mas a experiência da abjecção acentua-se quando o indivíduo está perante o resto por excelência, o *cadáver*<sup>11</sup>, como vimos no capítulo V. A semelhança entre a semi-identidade do *feto-objecto* e o sujeito que o expõe – *como se estivessem a tirar um bocado de mim*<sup>12</sup>, metáfora arquétipo do fenómeno da abjecção – torna subentendida a operação de desdobramento do *eu*, produzindo uma relação dialéctica entre objecto e sujeito.

Detenhamo-nos, agora, no ponto mais terrível da experiência do aborto enquanto abjecção: tal como o cadáver, que contamina ao mais alto grau, os fragmentos restantes de um aborto são resíduos de alguém, de uma identidade irrepetível. O *feto-objecto* é, então, um equivalente à máxima abjecção e, com a era da tecnociência, convertido agora em informação visível em ecrãs, o *tecnofeto*<sup>13</sup> exponencia a sua paridade absoluta, e o *tecnofeto-objecto* será uma imagem perdida, no sentido em que terá sido *data on screen* por meio de ecografias e outros dispositivos tecnológicos que permitem a visualização do “invisível”, e uma identidade que jaz objecta. A imagem mental é uma estrutura essencial da consciência, impossível de dissociar da acção a que foi submetido o sujeito, reenviando-lhe a memória que tem da acção vivida, marcada por imagens de uma

---

<sup>10</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit. p. 53.

<sup>11</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 3, 4.

<sup>12</sup> A metáfora da experiência do aborto presente em algumas das narrações de vida recolhidas. Ver capítulo II, IV e V.

<sup>13</sup> Donna Haraway aponta o conceito introduzido por Monica Casper. Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan®\_Meets\_OncoMouse, Feminism and Technoscience*, op. cit., p.188.



ausência, de um *tecnofeto-abjecto* perdido, mas que foi, efectivamente, uma realidade vivida. Assim, concluimos que mesmo havendo o reconhecimento jurídico do aborto, ao nível subjectivo, e porque o aborto produz um estado de abjecção por excelência, será, por isso, uma operação fenomenológica confrangedora para o sujeito.

No seguimento do que afirmámos no capítulo VI, a eclosão da *abject art* correlaciona-se ao *ser* socialmente marginal do que é abjecto, experimentado agora na arte contemporânea como estratégia discursiva de inclusão de pretensões de determinados grupos sociais.

Partindo da premissa que o lugar da transformação política e social é também o lugar da transformação artística, Hal Foster apresenta a viragem etnográfica presentes nas artes visuais, em que artistas e críticos aspiram ao trabalho de campo, assumindo desta forma o papel de um semiólogo cultural, relativizando e recentrando simultaneamente o sujeito da contemporaneidade. Dentro destes trâmites, situamos *Untitled* de Paula Rego no paradigma do “Artista como Etnógrafo”.

Os desenvolvimentos teóricos assentes, por exemplo, na convergência do feminismo e discurso pós-colonial, juntamente com o surgimentos dos novos movimentos sociais e suas motivações, são decisivos no *interesse* de determinadas manifestações artísticas pelo campo expandido da cultura do qual a antropologia se ocupa. Desta forma, no paradigma do artista como etnógrafo, as instâncias do descontentamento social são sítios para a arte, surgindo, conseqüentemente, a analogia do mapeamento<sup>14</sup>. Dentro deste quadro situacionista, o corpo apresenta-se como o lugar da transformação, lugar de lutas sociais, fragmentado, sexuado, escatológico e excessivo, rompendo com um *princípio unificador* socialmente pré-definido.

Nos interstícios deixados por Foster, pensamos o “paradigma do artista como etnógrafo” não só nos termos de uma relação com a *alteridade transformadora*, o oprimido *pós-colonial* ou o oprimido *sexual*, mas também por uma determinada apologia do *Presente*, que os movimentos sociais constantemente reiteram. À semelhança do sentido que a *Modernidade* teria para Baudelaire, sublinhamos a experiência estética como intrinsecamente vinculada à actualidade da “vida das grandes cidades”, aqui entendida como metáfora do “palco “ onde ocorrem as grandes mobilizações sociais da

---

<sup>14</sup> Hal Foster, *The Return of the Real*, op. cit., p. 184.



actualidade, e incorporada no artista através de um trabalho de assimilação dos acontecimentos sociais e políticos que marcam um tempo específico, resultando numa inovação da arte e do artista, produto do confronto com a multidão, do qual, paradoxalmente, se alimenta e se destaca<sup>15</sup>.

Por oposição à natividade, continuamente celebrada em pintura, foram raros os momentos em que o aborto foi matéria para a arte. Ao nível teológico, e implicitamente moral, *Untitled* surge, então, como uma antítese ao rito inicial e momento iconográfico da *Anunciação*, distinguindo-se como uma iconoclastia em relação ao desígnio do *Filho Sagrado*. Esta dicotomia *Filho Sagrado/Feto-abjecto* é expressa em *Untitled*, porque sendo um conjunto fortemente marcado por uma figuração e desenho soberbos, *Untitled* evoca toda a história da representação da pintura do Ocidente.

Como repto ao referendo de 1998, Paula Rego converte a clandestinidade do aborto em matéria estética. Com a sua obra, a artista trabalha problemas sociais da vida contemporânea como *sítios*, que os movimentos sociais “trazem” à arte, convertendo sub-repticiamente a abjecção e a purulência humana em beleza que se contempla, uma perversidade directamente assente no corolário do que é abjecto, ele mesmo vertiginosamente sub-reptício.

---

<sup>15</sup> Charles Baudelaire, “O Pintor na Vida Moderna”, op. cit., pp. 279, 280.

## BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland; [1980], *La Chambre Claire, Note sur la photographie*, trad. port. Manuela Torres *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70, 1989.

BATAILLE, Georges; [1934] “L’Abjection et les formes misérables”, in *Essais de sociologie, Œuvres complètes* (vol. 2), Paris, Gallimard, 1970, pp. 217 ss.

BATAILLE, Georges; [1957] *L’Erotisme*, trad. port. João Bénard da Costa, *O Erotismo: o proibido e a transgressão*, Lisboa, Moraes Editores, 2ª ed., 1980, p. 51.

BAUDELAIRE, Charles; [1846] “De l’héroïsme de la vie moderne”, trad. port. Pedro Tamen, antologia de Jorge Fazenda Lourenço, “Do heroísmo da vida moderna” in *A Invenção da Modernidade*, Relógio d’Água, Lisboa, 2006.

BAUDELAIRE, Charles; [1863] “Le Peintre de la vie moderne”, trad. port. Pedro Tamen, antologia de Jorge Fazenda Lourenço, “O Pintor na Vida Moderna” in *A Invenção da Modernidade*, Relógio d’Água, Lisboa, 2006.

BAUM, Michael A.; FREIRE, André; “Partidos políticos, movimentos de cidadãos e referendos em Portugal: os casos do aborto e da regionalização” in *Análise Social*, vol. XXXVI (158-159), 2001.

BENJAMIN, Walter; [1934] “Der Autor als Produzent”, trad. port. Maria Luz Moita, “O Autor como Produtor”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Relógio d’Água, Lisboa, 1992.

BERTAUX, Daniel; “From the life-history approach to the transformation of sociological practice” in *Biography and Society, The Life History approach in the Social Sciences*, ed. Daniel Bertaux, SAGE Publications, London, 1981.

BERTAUX, Daniel; [1997] *L' Enquête et ses Méthodes: Le Récit de Vie*, Paris, Armand Colin, 2ª ed., 2005.

BOISSEVAIN, Jeremy; [1974] *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.

BOURDIEU, Pierre; [1989] *O Poder Simbólico*, trad. Port. Fernando Tomaz, Oeiras, Celta, 2001.

BOURDIEU, Pierre; [1994], *Raisons Pratiques: sur la Théorie de l'Action*, trad. port. Miguel Serras Pereira, *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras, Celta, 1997.

BROSE, Hanns-Georg; "Coping with Instability – The emergence of new biographical patterns" in *Life Stories*, ed. Daniel Bertaux, Manchester Free Press, 5, 1989, pp. 3-26.

BURGESS, Robert G.; [1984] *In the Field: An Introduction to Field Research*, trad port. Eduardo de Freitas e Maria Inês Mansinho, *A Pesquisa de Terreno, uma introdução*, Oeiras, Celta, 1997.

BUTLER, Judith; [1990] *Gender Trouble*, New York and London, Routledge, 1999.

POIRIER, Jean; CLAPIER-VALLADON, Simone; RAYBAUT, Paul; [1983], *Les Récits de vie: théorie et pratique*, trad. Port. João Quintela, *Histórias de Vida, Teoria e Prática*, Oeiras, Celta Editora, 2ª ed., 1999.

DANTO, Arthur; "The Philosophical Disenfranchisement of Art", in *The Wake of Art, Criticism, Philosophy and the ends of taste*, G+B Arts International, 1998, pp. 63-80.



DOUGLAS, Mary; [1966] *Purity and Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo*, trad. port. Sónia Pereira da Silva, *Pureza e Perigo, Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*, Lisboa, Edições 70.

FERRAROTTI, Franco; [1981] *Storia e storie di vita*, trad. franc. Marianne Modak *Histoire et Histoires de Vie, la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens, 1983.

FOSTER, Hal; *The return of the Real: The avant-garde at the end of the century*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1996.

FOUCAULT, Michel; [1966] *Les Mots et Les Choses*, trad. port. António Ramos Rosa, *As Palavras e as Coisas, uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Edições 70, 1988.

FRAZER, Sir James George; [1922] *The Golden Bough, a study in magic and religion*, London, Macmillan, 1976.

GODINHO, Paula; *O Leito e as Margens, Estratégias familiares de renovação e situações limiares em seis aldeias do alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*, Lisboa, Edições Colibri, 2006.

GROSZ, Elizabeth; “The Body Signification”, in *Abjection, Melancholia and Love: The work of Julia Kristeva*, New York and London, Routledge, 1990.

GROSZ, Elizabeth; “Sexed Bodies”, in *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen; [1988] *Nachmetaphysisches Denken*, trad. port. Lumir Nahodil, *Pensamento Pós-Metafísico*, Coimbra, Almedina, 2004.

HONNETH, Axel; [1992], *Kampf um Anerkennung*, trad. port. Luiz Repa, *Luta por Reconhecimento*, S. Paulo, Editora 34, 2003.

KANT, Immanuel; [1785], *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. port. Paulo Quintela, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel; [1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. port. Artur Morão, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1994.

KANT, Immanuel; [1781], *Kritik der reinen Vernunft*, trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª edição, 1997.

KRAUSS, Rosalind; “The Destiny of the Informe” in *Formless, a user’s guide*, New York, Zone Books, 1997.

KRISTEVA, Julia; [1980], *Pouvoirs de l’horreur, essai sur l’abjection*, trad. inglês de Leon S. Roudiez *Powers of Horror, an essay on abjection*, New York, Columbia University Press, 1982.

KRISTEVA, Julia; “Of Word and Flesh, an interview with Julia Kristeva”, Charles Penwarden, in *Rites of Passage, Art for the End of the Century*, London, Tate Gallery Publications, 1994, pp. 21-27.

LEROI-GOURHAN, André; [1964] *Les religions de la Préhistoire*, trad. Port. Maria Inês de Franca Sousa Ferro, *As religiões da Pré-História*, Lisboa, Perspectivas do Homem, Edições 70, 1998.

LISBOA, Maria Manuel; “An interesting condition: the abortion pastels”, in *Paula Rego’s Map of Memories*, Burlington (U.S.A.), Ashgate Publishing, 2003, pp. 138-186.

REGO, Paula; *Untitled*, ed. Centro de Arte Moderna José Azeredo Perdigão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SARTRE, Jean-Paul; [1943] *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1999.

SCOTT, Rosamund; [2002] *Rights, Duties and the Body, Law and Ethics of the Maternal-Fetal Conflict*, Oxford, Hart Publishing, 2004.

TAVARES, Manuela; *Aborto e Contracepção em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.

TOURAINE, Alain; [1984], *Le Retour de l'Acteur: Essai de Sociologie*, trad. Port. Armando Pereira da Silva, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

WEBER, Max; *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*, trad. Port. Mário Rietsch Monteiro, *Fundamentos da Sociologia*, Porto, Rés Editora, 1983.

### **Outras Fontes:**

Miguel Vale de Almeida, “Assim-assim?” in *Le Monde Diplomatique*, ed. portuguesa, n.º 3, II série, Janeiro 2007, p. 3.

*Diário de Notícias*, segunda-feira, 12 de Fevereiro de 2007.

*Diário de Notícias*, terça-feira, 13 de Fevereiro de 2007.

*Público*, quinta-feira 18 de Janeiro de 2007.



*Público*, quarta-feira, 7 de Fevereiro de 2007.

*Público*, segunda-feira 12 de Fevereiro de 2007.

<http://www.cne.pt>.

## **anexo 1. Legislação em vigor até 2007 dos crimes contra a vida intra-uterina**

Artigo 140.º, *Aborto*: “**1.** Quem, por qualquer meio e sem consentimento da mulher grávida, a fizer abortar é punido com pena de prisão de 2 a 8 anos. **2.** Quem, por qualquer meio e com consentimento da mulher grávida, a fizer abortar é punido com pena de prisão até 3 anos. **3.** A mulher grávida que der consentimento ao aborto praticado por terceiro, ou que, por facto próprio ou alheio, se fizer abortar é punida com pena de prisão até 3 anos.” Artigo 142.º referente à *Interrupção da gravidez não punível*: “**1.** não é punível a interrupção da gravidez efectuada por médico, ou sob a sua direcção, em estabelecimento de saúde oficial ou oficialmente reconhecido e com o consentimento da mulher grávida, quando, segundo o estado dos conhecimentos e da experiência da medicina: *a)* Constituir o único meio de remover perigo de morte ou de grave e irreversível lesão para o corpo ou para a saúde física e psíquica da mulher grávida; *b)* Se mostrar indicada para evitar perigo de morte ou de grave e duradoura lesão para o corpo ou para a saúde física e psíquica da mulher grávida e for realizada nas primeiras 12 semanas da gravidez; *c)* Houver seguros motivos para prever que o nascituro virá a sofrer, de forma incurável, de doença grave ou malformação congénita, e for realizada nas primeiras 24 semanas de gravidez, comprovadas ecograficamente ou por outro meio adequado de acordo com as *leges artis*, exceptuando-se as situações de fetos inviáveis, caso em que a interrupção poderá ser praticada a todo o tempo. *d)* A gravidez tenha resultado de crime contra a liberdade e autodeterminação sexual e a interrupção for realizada nas primeiras 16 semanas. **2.** A verificação das circunstâncias que tornam não punível a interrupção da gravidez é certificada em atestado médico, escrito e assinado antes da intervenção por médico diferente daquele por que, ou sob cuja direcção, a interrupção é realizada.”<sup>1</sup>

## **anexo 2. Resultados dos referendos de 1998 e 2007 por distritos**

Distrito de **Aveiro** (em 1998): sim 32,27%, não 67, 73%, abstenção 69,37; (em 2007): sim 44,62%, **não 55,38%**, abstenção 57,70%.

Distrito de **Beja** (em 1998): sim 78,17%, não 21,83%, abstenção 77,04%; (em 2007): **sim 83,90%**, não 16,10%, abstenção 53,61%.

Distrito de **Braga** (em 1998): sim 22,60%, não 77,40%, abstenção 60,26%; (em 2007): sim 41,20%, **não 58,80%**, abstenção 53,61%.

Distrito de **Bragança** (em 1998): sim 26,25%, não 73,75 %, abstenção 71,42%; (em 2007): sim 41,00%, **não 59,00%**, abstenção 65,64%.

---

<sup>1</sup> Código Penal, artigos 140.º-142.º, pp. 100-102.

Distrito de **Castelo Branco** (em 1998): sim 47,22%, não 52,78%, abstenção 71,22%; (em 2007): **sim 61,63%**, não 38,37%, abstenção 59,44%.

Distrito de **Coimbra** (em 1998): sim 52,94%, não 47,06%, abstenção 72,67%; (em 2007): **sim 62,97%**, não 37,03%, abstenção 59,94%.

Distrito de **Évora** (em 1998): sim 72,98%, não 27,02%, abstenção 73,33%; (em 2007) **sim 78,39%**, não 21,61%, abstenção 57,00%.

Distrito de **Faro** (em 1998): sim 69,59%, não 30,41%, abstenção 77,62%; (em 2007): **sim 73,64%**, não 26,36%, abstenção 61,19%.

Distrito da **Guarda** (em 1998): sim 29,92%, não 70,08%, abstenção 67,99%; (em 2007): sim 46,85%, **não 53,15%**, abstenção 61,54%.

Distrito de **Leiria** (em 1998): sim 48,17%, não 51,83%, abstenção 70,60%; (em 2007): **sim 58,33%**, não 41,67%, abstenção 56,13%.

Distrito de **Lisboa** (em 1998): sim 67,97%, não 32,03%, abstenção 65,53%; (em 2007): **sim 71,47%**, não 28,53%, abstenção 51,33%.

Distrito de **Portalegre** (em 1998): sim 67,68%, não 32,32%, abstenção 75,86%; (em 2007): **sim 74,45%**, não 25,55%, abstenção 61,06%.

Distrito de **Porto** (em 1998): sim 42,82%, não 57,18%, abstenção 66,62%; (em 2007): **sim 54,39%**, não 45,61%, abstenção 55,11%.

Distrito de **Santarém** (em 1998): sim 56,57%, não 43,43%, abstenção 70,17%; (em 2007): **sim 65,07%**, não 34,93%, abstenção 55,86%.

Distrito de **Setúbal** (em 1998): sim 81,89%, não 18,11%, abstenção 66,63%; (em 2007): **sim 81,99%**, não 18,01%, abstenção 51,52%.

Distrito de **Viana do Castelo** (em 1998): sim 26,21%, não 73,79%, abstenção 65,91%; (em 2007): sim 40,41%, **não 59,59%**, abstenção 60,36%.

Distrito de **Vila Real** (em 1998): sim 23,97%, não 76,03%, abstenção 68,72%; (em 2007): sim 38,11%, **não 61,89%**, abstenção 64,84%.

Distrito de **Viseu** (em 1998): sim 24,22%, não 75,78%, abstenção 69,63%; (em 2007): sim 38,51%, **não 61,49%**, abstenção 62,35%.

**Açores** (em 1998): sim 17,34%, não 82,66%, abstenção 72,87%; (em 2007): sim 30,95%, **não 69,05%**, abstenção 70,50%.

**Madeira** (em 1998): sim 23,97%, não 76,03%, abstenção 67,24%; (em 2007): sim 34,56%, **não 65,44%**, abstenção 61,43%.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Fonte: Diário de Notícias, segunda-feira, 12 de Fevereiro de 2007, pp.20-25.



### **anexo 3. Lei n.º 16/2007 de 17 de Abril: Exclusão da ilicitude nos casos de interrupção voluntária da gravidez**

“A Assembleia da República decreta, nos termos da alínea c) do artigo 161.º da Constituição, o seguinte:

#### **Artigo 1.º, Alteração do Código Penal**

O artigo 142.º do Código Penal, com a redacção que lhe foi introduzida pelo Decreto-Lei n.º 90/97, de 30 de Julho, passa a ter a seguinte redacção:

«Artigo 142.º [...]

1- Não é punível a interrupção da gravidez efectuada por médico, ou sob sua direcção, em estabelecimento de saúde oficial ou oficialmente reconhecido e com o consentimento da mulher grávida, quando: [...]

c) Houver seguros motivos para prever que o nascituro virá a sofrer, de forma incurável, de grave doença ou malformação congénita, e for realizada nas primeiras 24 semanas de gravidez, exceptuando-se as situações de fetos inviáveis, caso que a interrupção poderá ser praticada a todo o tempo; [...]

e) For realizada, por opção da mulher, nas primeiras 10 semanas de gravidez.

2 – A verificação das circunstâncias que tornam não punível a interrupção da gravidez e certificada em atestado médico, escrito e assinado antes da interrupção por médico diferente daquele por quem, ou sob cuja direcção, a interrupção é realizada, sem prejuízo do disposto no número seguinte.

3 – Na situação prevista na alínea e) do n.º 1, a certificação referida no número anterior circunscreve-se à comprovação de que a gravidez não excede as 10 semanas.

4 – O consentimento é prestado:

a) Nos casos referidos nas alíneas a) a d) do n.º 1, em documento assinado pela mulher grávida ou a seu rogo e, sempre que possível, com a antecedência mínima de três dias relativamente à data da intervenção;

b) No caso referido na alínea e) do n.º 1, em documento assinado pela mulher grávida ou a seu rogo, o qual deve ser entregue no estabelecimento de saúde até ao momento da intervenção e sempre após um período de reflexão não inferior a três dias a contar da data da realização da primeira consulta destinada a facultar à mulher grávida o acesso a informação relevante para a formação da sua decisão livre, consciente e responsável.

5 – No caso da mulher grávida ser menor de 16 anos ou psiquicamente incapaz, respectiva e sucessivamente, conforme os casos, o consentimento é prestado pelo representante legal, por ascendente ou descendente ou, na falta, por quaisquer parentes da linha colateral.

6 – Se não for possível obter o consentimento nos termos dos números anteriores e a efectivação da interrupção da gravidez se revestir de urgência, o médico decide em consciencia face à situação, socorrendo-se, sempre que possível, do parecer de outro ou outros médicos.

7 – Para efeitos do disposto no presente artigo, o número de semanas de gravidez é comprovado ecograficamente ou por outro meio adequado de acordo com as *leges artis*.»

#### **Artigo 2.º, Consulta, informação e acompanhamento**

1 – Compete ao estabelecimento de saúde oficial ou oficialmente reconhecido onde se pratique a interrupção voluntária da gravidez garantir, em tempo útil, a realização da consulta obrigatória prevista na alínea *b*) do n.º 4 do artigo 142.º do Código Penal e dela guardar registo no processo próprio.

2 – A informação a que se refere a alínea *b*) do n.º 4 do artigo 142.º do Código Penal é definida por portaria, em termos a definir pelo Governo, devendo proporcionar o conhecimento sobre:

*a*) As condições de efectuação, no caso concreto, da eventual interrupção voluntária da gravidez e suas consequências para a saúde da mulher:

*b*) As condições de apoio que o Estado pode dar à prossecução da gravidez e à maternidade;

*c*) A disponibilidade de acompanhamento psicológico durante o período de reflexão;

*d*) A disponibilidade de acompanhamento por técnico do serviço social, durante o período de reflexão.

3 – Para garantir, em tempo útil, o acesso efectivo à informação e, se for essa a vontade da mulher, ao acompanhamento facultativo referido nas alíneas *c*) e *d*) do número anterior, os estabelecimentos de saúde, oficiais ou oficialmente reconhecidos, para além das consultas de ginecologia e obstetrícia, devem dispor de serviços de apoio psicológico e de assistência social dirigidos às mulheres grávidas.

4 – Os estabelecimentos de saúde oficiais ou oficialmente reconhecidos onde se pratique a interrupção voluntária da gravidez garantem obrigatoriamente às mulheres grávidas que solicitem aquela interrupção o encaminhamento para uma consulta de planeamento familiar.

#### **Artigo 3.º, Organização dos serviços**

1 – O Serviço Nacional de Saúde deve organizar-se de modo a garantir a possibilidade de realização da interrupção voluntária da gravidez nas condições e nos prazos legalmente previstos.



2 – Os estabelecimentos de saúde oficiais ou oficialmente reconhecidos em que seja praticada a interrupção voluntária da gravidez organizar-se-ão de forma adequada para que a mesma se verifique nas condições e nos prazos legamente previstos.

#### **Artigo 4.º, Providências organizativas e regulamentares**

1 – O Governo adoptará as providências organizativas e regulamentares necessárias à boa execução da legislação atinente à interrupção voluntária da gravidez, designadamente por forma a assegurar que do exercício do direito de objecção de consciência dos médicos e demais profissionais de saúde não resulta inviabilidade do cumprimento de prazos legais.

2 – Os procedimentos administrativos e as condições técnicas e logísticas de realização da interrupção voluntária da gravidez em estabelecimento de saúde oficial ou oficialmente reconhecido são objecto de regulamentação por portaria do Ministro da Saúde.

#### **Artigo 5.º, Dever de sigilo**

Os médicos e demais profissionais de saúde, bem como o restante pessoal dos estabelecimentos de saúde, oficiais ou oficialmente reconhecidos, em que se pratique a interrupção voluntária da gravidez, ficam vinculados ao dever de sigilo profissional relativamente a todos os actos, factos ou informações de que tenham conhecimento no exercício das suas funções, ou por causa delas, relacionadas com aquela prática, nos termos e para os efeitos dos artigos 195.º e 196.º do Código Penal, sem prejuízo das consequências estatutárias de disciplinares que no caso couberem.

#### **Artigo 6.º, Objecção de consciência**

1 – É assegurado aos médicos e demais profissionais de saúde o direito à objecção de consciência relativamente a quaisquer actos respeitantes à interrupção voluntária da gravidez.

2 – Os médicos ou demais profissionais de saúde que invoquem a objecção de consciência relativamente a quaisquer dos actos respeitantes à interrupção voluntária da gravidez não podem participar na consulta prevista na alínea b) do n.º 4 do artigo 142.º do Código Penal ou no acompanhamento das mulheres grávidas a que haja lugar durante o período da reflexão.

3 – Uma vez invocada a objecção de consciência, a mesma produz necessariamente efeitos independentemente da natureza dos estabelecimentos de saúde em que o objector preste serviço.

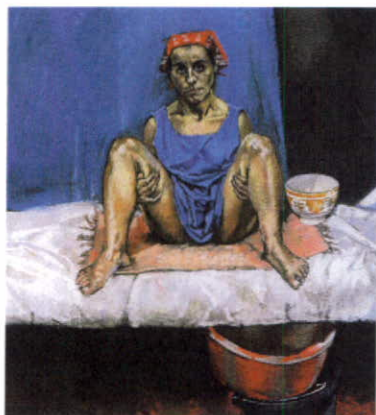
4 – A objecção de consciência é manifestada em documento assinado pelo objector, o qual deve ser apresentado, conforme os casos, ao director clínico ou ao director de enfermagem de todos os estabelecimentos de saúde onde o objector preste serviço e em que se pratique interrupção voluntária da gravidez. [...]”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> *Diário da República, 1.ª série* – N.º 75 – 17 de Abril de 2007, pp. 2417-2418.



**anexo 4. *Untitled n.º 1***



Paula Rego  
*Untitled n.º 1*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. Marlborough Fine Art, Ltd, Londres.

**anexo 5. *Untitled n.º 2***



Paula Rego  
*Untitled n.º 2*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. Bernard Herbo.

**anexo 6. *Untitled n.º 3***



Paula Rego  
*Untitled n.º 3*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. Marlborough Fine Art, Ltd, Londres.

**anexo 7. *Untitled n.º 4***



Paula Rego  
*Untitled n.º 4*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. particular.

**anexo 8. *Untitled n.º 5***



Paula Rego  
*Untitled n.º 5*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. particular.

**anexo 9. *Untitled n.º 6***



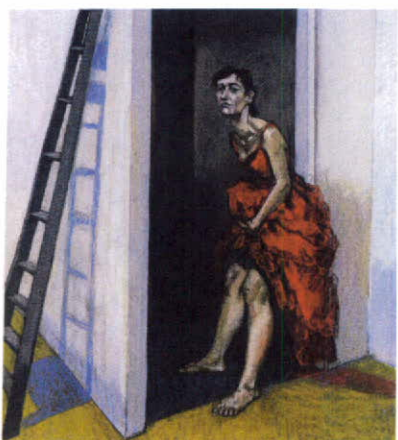
Paula Rego  
*Untitled n.º 6*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998/ 99  
Col. particular.

**anexo 10. *Untitled n.º 7***



Paula Rego  
*Untitled n.º 7*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998/ 99  
Col. particular.

**anexo 11. *Untitled n.º 8***



Paula Rego  
*Untitled n.º 8*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998/ 99  
Col. particular.

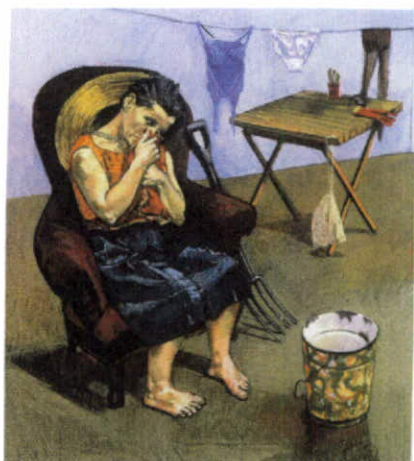
**anexo 12. *Untitled n.º 9***



Paula Rego  
*Untitled n.º 9*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998/ 99  
Col. particular.

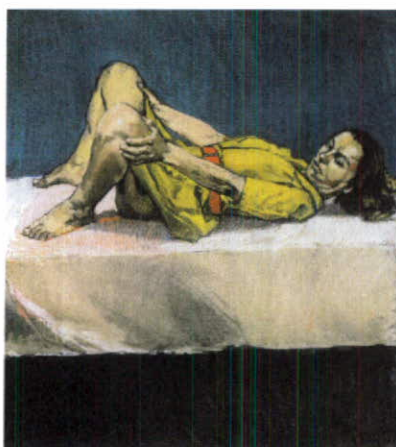


anexo 13. *Untitled n.º 10*



Paula Rego  
*Untitled n.º 9*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998/ 99  
Col. particular.

anexo 14. *Tríptico*



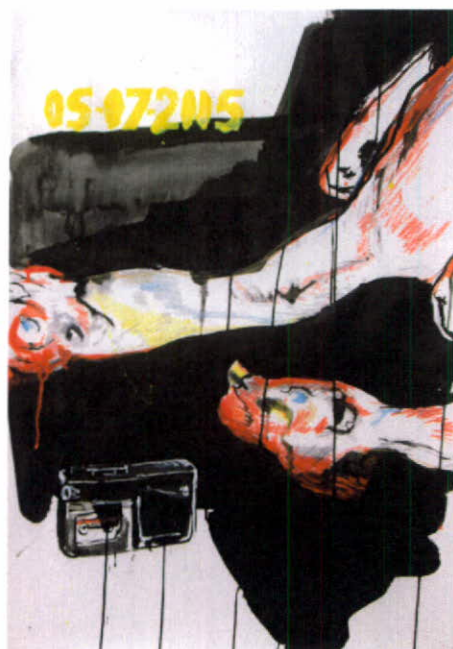
Paula Rego  
*Tríptico*,  
pastel sobre papel montado em alumínio,  
110 x 100 cm  
1998  
Col. Marlborough Fine Art, Ltd, Londres.

anexo 15. 25-06-2005



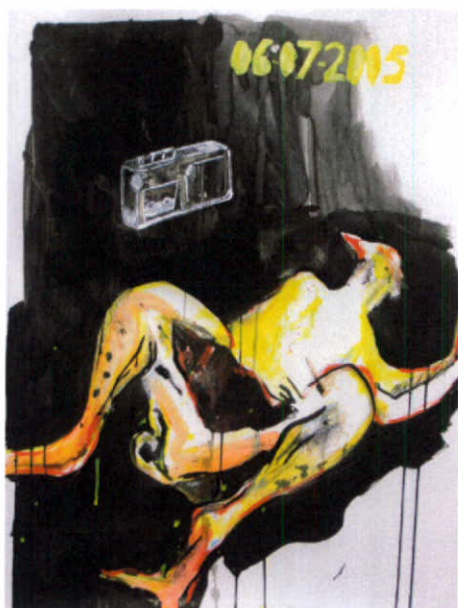
Catarina Patrício  
25-06-2005  
Técnica mista sobre papel,  
70 x 50 cm  
2005

anexo 16. 05-07-2005



Catarina Patrício  
05-07-2005  
Técnica mista sobre papel,  
70 x 50 cm  
2005

anexo 17. 06-07-2005



Catarina Patrício  
06-07-2005  
Técnica mista sobre papel,  
70 x 50 cm  
2005

anexo 18. 20-07-2005



Catarina Patrício  
20-07-2005  
Técnica mista sobre papel,  
70 x 50 cm  
2005

